

ياسين الحاج صالح السلطان الحديث

في الطائفية وخصخصة الدولة
وفي أزمة الوطنية والمواطنة
في سورية



السلطان الحديث

في الطائفة وخصمة الدولة
وفي أزمة الوطنية والمواطنة في سورية

السلطان الحديث: في الطائفية وخصخصة الدولة وفي أزمة الوطنية والمواطنة في سورية / فكر - سياسة
On Sectarianism & State Privatization, & on the National & Citizenship Crises in Syria
ياسين الحاج صالح / مؤلف من سورية
الطبعة الأولى، 2020
حقوق الطبع محفوظة ©



المؤسسة العربية للدراسات والنشر

المركز الرئيسي:

المصيطبة، شارع ميشال أبي شهلا، متفرع من جسر سليم سلام
مفرق الجامعة اللبنانية الدولية LILU، نهاية النجوم، مقابل أبراج بيروت
ص. ب. 11-5460، الرمز البريدي 1107-2190، بيروت، لبنان
هاتفكس +961 1 707891/2

e-mail: mkpublishing@terra.net.lb

info@airpbooks.com

التوزيع في الأردن:

دار الفارس للنشر والتوزيع

ص. ب. 9157، عمان 11191 الأردن،

هاتف +962 6 5605431 / +962 6 5605432 هاتفكس +962 6 4631229

موقع الدار الإلكتروني: www.airpbooks.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني:

ستيفان عتمان، هاتف +962 7 95297109

لوحة الغلاف: عزة أبو ربيعة، سورية / (غياب)

الصفء الضوئي: المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت، لبنان

التنفيذ الطباعي: ديمو برس / بيروت، لبنان

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher.
جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

ISBN 978-614-486-155-4

ياسين الحاج صالح السلطان الحديث

في الطائفية وخصمة الدولة
وفي أزمة الوطنية والمواطنة في سورية



فهرس

7	إهداء
9	مقدمة
25	الباب الأول، علاقات السلطانية المحدثه وعملياتها
27	١- السلطان الحديث : المنابع الاجتماعية والسياسية للطائفية في سورية
97	٢- الأبد ، الطوائف كأوبد ، والإبادة
109	٣- في الطائفية والنظام الطائفي في سورية
119	٤- صناعة الطوائف : الطائفية كاستراتيجية سيطرة سياسية
137	٥- تطييف ، لا طوائف ولا طائفية
143	الباب الثاني، موت السياسة السلطاني
145	٦- المعارضة الموضوعية : التشكيلة السياسية والتغير السياسي
163	٧- في الأصول البنيوية لانقسامات المعارضة السورية
173	٨- أشباح في ليل السياسة
187	٩- الثائرون والسلطان : أدوار ونماذج واستحالات
199	الباب الثالث، مجتمع السلطانية المحدثه
201	١٠- جماعة «ما تبقى» : السنيون السوريون والسياسة
229	١١- المنابع السنية للطائفية في سورية
247	١٢- في نقد سياسة الأقليات
283	١٣- العلويون وتفسير السياسة بالعصبية
291	١٤- الحتمية الطائفية و«تدمير وطن» السوريين

- 301 الباب الرابع: دولة السلطانية المحدثه ودينها
- 303 ١٥- منظومتا استثناء ، لا واحدة ، في سورية
- 309 ١٦- الدولة السلطانية المحدثه : سيادتان وسياسة واحدة
- 315 ١٧- في أبنية الدولة السلطانية المحدثه : ليبرالية اجتماعية عرفية
وطغيان سياسي منظم
- 325 ١٨- العلمانية الأمية : في المحصلات المحتملة للفصل بين العلمانية
والدولة
- 333 ١٩- نظرات في أصل نزعة المحافظة الاجتماعية الجديدة ، عندنا
- 345 ٢٠- هوامش مناورة : الولاء كنظام وعلاقة سياسية
- 355 ٢١- وضع الدين العام : مناقشة في الشأن الديني السياسي

إهداء

إلى سميرة في غيابها الجراح الطويل
وإلى مغيبات ومغيبين بألف صورة في سورية والعالم

مقدمة

تقليب النظر في ما يتصل بالطائفية من مشكلات بالغ الأهمية في الإطار السوري لثلاث اعتبارات أساسية . أولها أن ما يتصل بهذه المشكلة من منازعات وتوترات وتنافس على الموارد المادية والسياسية والرمزية ، وما تثيره من انفعالات وشكوك ، هو المنبع الأكبر للتضليل الإيديولوجي وأشكال متنوعة من المراوغة والتمويه ، أفسدت اللغة السياسية والثقافة بقدر كبير ، فلم يعد هناك مدرك مطابق لذاته ، لا الوطنية ولا الحداثة ولا الديمقراطية ولا العلمانية ولا الإسلام ولا الدولة ... تتطلع مواد هذا الكتاب إلى المساهمة في إظهار جذور التضليل . ومن وجه آخر اقترنت الطائفية ، تظيف الوظيفة الأمنية بخاصة ، طوال نصف قرن ، بعنف منفلت وبحربين كبيرتين ، الحرب الأسدية الأولى : ١٩٧٩-١٩٨٢ ، والحرب الأسدية الثانية : ٢٠١١-... وبرزت منازع إبادية في هاتين الحربين ، بقيت بقدر كبير خارج التفكير العام . لا يتقصى هذا الكتاب جذور وسيرة النزعات الإبادية في سورية ، لكنه بمثابة مقدمة لهذا التقصي الذي أمل أن أعمل عليه في السنوات القادمة . النقطة الغائبة من التفكير في الطائفية هي صلتها الجوهرية بالإبادة ، أعني الأشكال الأشد توحشاً واستثنائية من العنف السياسي .

وفي المقام الثالث لا تقع الطائفية في عالم منفصل عن عالم الطبقات والعلاقات الطبقية . الطوائف ليست طبقات ولا شرائح منها ، لكن عبر ترابطها مع السلطة العمومية الطائفية عنصر مهم في عمليات تحويل الثروة وبناء الامتيازات والشرائح ذات الامتيازات ، بقدر ما هي أداة ممتازة لتحسين هياكل السلطة التي تحرس هذه البنى الطبقية الناشئة عبر تحويل واسع للثروات الوطنية لمصلحة خواص .

على هذا النحو تقع الطائفية عند تقاطع خطر من إهانة الحقيقة وإذلال السكان ونهب الموارد العامة ، من التضليل والتعذيب والفساد ، من الكذب والقتل والسرقة .

تعمل فصول الكتاب على إدراج الطائفية في تصور أوسع ، الدولة السلطانية المحدثه ، التي تقوم على التبعية الشخصية والتمايز الجوهري بين المركز السلطاني وعموم المحكومين ، والتمييز بين الحكومية وفقاً لمنابتهم الأهلية ، وعلى رباط وثيق بين الحكم والمُلك . الدولة السلطانية المحدثه احتكار للفتنة وليس للعنف الشرعي ، أو هي إدارة لنوم الفتنة وصحوها . وبقدر ما إنها تدفع نسقياً إلى انتظام أهلي للمجتمع بأثر التمييز بين المحكومين وفق منابتهم وأصولهم ، فإن الفتنة ، أي الفوضى والصراع الطائفي ، تغدو شكلاً محتملاً بقوة للصراع الاجتماعي . في الهيكل الطبقي للدولة السلطانية المحدثه لا تشغل الدولة موقع الحارس فقط ، بل والمشروع الأساسي لجني الثروات .

تحاول مواد الكتاب بلورة تصور الدولة السلطانية المحدثه كنموذج نظري للتفكير بالحقبه الأسديّة من تاريخ سورية ، نصف قرن كامل اليوم . وهي تعمل من وجه آخر على أن تجعل من هذا التصور ركيزة مفهومية للنظر في فريدة التركيبية السياسية في سورية في هذه الحقبه ، وامتناعها على الانحلال في نموذج عام لـ «استبداد عربي» أو «دكتاتورية شرق أوسطية» .

تختلف سورية عن الممالك العربية في أنها صارت ملكية بعد أن كانت جمهورية ، وأن السلالة الحاكمة في سورية لم تظهر إلى الوجود مع ظهور الكيان السوري ذاته ، مثلما هو الحال مع ممالك الخليج والأردن ، وبصورة ما المغرب . لم تعرف سورية نزعة جمهورية متسقة ، لكنها كانت منبعاً لأفكار تقدمية وتحررية ، ولتجارب في التفكير والتنظيم والسلوك ، وضع تاريخها القصير بتيارات ومنظمات متنوعة ، غطت كامل الطيف الإيديولوجي المعروف عالمياً . وتختلف عن الجمهوريات في أنه حصل فيها تحول سلطاني ناجح ، سبق موسم الربيع العربي بعقد ونيف ، وهو بالذات ما عطلته الثورات في تونس ومصر وليبيا

واليمن . وما كان للتوريت أن ينجح في سورية لولا أن السوريين كانوا قريبي عهد وقتها باندلاعة كبيرة للتعذيب والقتل إثر الحرب الأسدية الأولى . بالتواقت مع هذه الموجة التي استهولها معاصروها ما وسعهم الاستهوال حصل تقدم هائل في شخصنة السلطة طبع الهول ، وأحال الاستهوال شيئاً فشيئاً إلى مجال غير الطبيعي . الشخصنة تحولت بالتدريج إلى خصخصة للدولة ، أخذت شكلاً رسمياً عام ٢٠٠٠ حين مات حافظ الأسد ، الذي صار يطلق عليه اليوم لقب القائد الخالد المؤسس ، بعد أن كان القائد الخالد قبل الثورة ، و«سيد الوطن» و«عظيم هذه الأمة» و«الأب القائد» في حياته . ولعله يتعين فهم الخصخصة والشخصنة كإقامة رابط تأسيسي بين الأسرة والبلد ، لتكون سورية هي سورية الأسد مثلما الأردن هو المملكة الأردنية الهاشمية ، ومتن الجزيرة العربية هو المملكة العربية السعودية . الإلحاح على أن حافظ الأسد هو «باني سورية الحديثة» له هذه الدلالة بالذات ، ومثل ذلك بخصوص عبارة «القائد المؤسس» المستحدثة . لقد كان التوريت أكبر قفزة رجعية إلى الوراء تقع في سورية والعالم العربي منذ الاستقلال ، وإن جرت تغطيتها بغمام إيديولوجي كثيف ، تمازج فيه خطابا الممانعة والحدثة . وهو كذلك أكبر «تسكير» سياسية في تاريخ سورية ومن الأكبر في المنطقة ، بقدر ما إنها سلمت سورية لدستور ضممني ، يقضي ببقاء الحكم في الأسرة الأسدية ، وبالتالي إلغاء التغيير والحرب ضد المستقبل . ولا يقتصر الأمر على أن الدولة المخصخصة ليست مستقلة عن المجتمع ، ولا حتى أنها جزء من المجتمع ، فالواقع أن المجتمع جزء منها بقدر ما هو مستتب لقوة خاصة تخترقه وتفخخه وتسوده . ليس الحال كذلك في الدول العربية الأخرى ، ولا حتى في الممالك . ولم يحتج أي منها ، وكلها قمعية كثيراً أو أكثر ، إلى حربين كبيرتين ، وإلى إقامة الدولة على التعذيب .

وهذا الاختلاف عن الممالك والجمهوريات هو ما يسوغ الكلام على فريدة النموذج السوري ، ضمن نموذج عام للاستبداد المحدث في العالم العربي . أعني صعود حكم المستبد الفرد ، الذي يعتمد أجهزة مرهوبة في حكمه ، وتوازره

أوليغاركية مثرية مُنتفعة ، ويحكم مدى الحياة . ظهر الاستبداد المحدث بين سبعينات القرن العشرين وثمانيناته ، وحين تفجرت الثورات العربية بين أواخر ٢٠١٠ وأوائل ٢٠١١ ، كانت مواجهة ضد حكام طغاة يحكمون بلدانهم منذ خمسة وعشرين عاماً على الأقل . الفرق المهم عن سورية أن الأبد في البلدان المذكورة كان ناقصاً ، فلم يحدث توريث . في سورية وحدها وقع انقلاب ناجح على الجمهورية وتحقق الأبد الكامل .

لكن ما يعطي خصوصية أشد للنموذج السوري هو ارتباط السلطانية بالطائفية وبالإبادة على ما تقدم القول ، أو دخول الإبادة كممكّن من إمكانات السياسة على نحو ما رأينا مرتين خلال نصف قرن من حكم السلالة . وليس ثمة أسباب وجيهة تقنع اللبيب بأنه لن تقع جولة ثالثة ، لا يُعلم كم سيسقط فيها ، بعد أن سقط عشرات الألوف في الجولة الأولى ومئات الألوف في الثانية . فلأنه لم تحل أي مشكلة إثر الجولة الأولى ، انفجرت الجولة الثانية بعد أن لم تعد ذاكرة الجيل الذي سحق في الثمانينات والتسعينات تردع الجيل الذي أخذ ينظر حوله في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين . ولا تحل هزيمة الثورة السورية أية مشكلة كانت وراء تفجر الثورة ، بل ظهرت مشكلات جديدة كبيرة ، منها اللجوء الواسع لما يقترب من ٣٠٪ من السوريين خارج البلد ، ومنها التحول من شكل من الدولة منزوعة الوطنية بالطائفية والمخصصة إلى شكل استعماري من نزع الوطنية بتسليم مصير البلد إلى حماة أجناب لحاكميه ، إيرانيين وروس وميليشياتهم ، فضلاً عن إمعان في الوحشية في معاملة السوريين المعارضين على النظام كان يبدو غير متوقع حتى من قبل من خبروا وحشية النظام في الجولة السابقة ، فضلاً كذلك عن أشكال من «الفقر والجهد والمرض» لم تعرف لها نظائر في تاريخ سورية المستقلة .

ما جرى في البلد خلال ما يقترب من عشر سنوات كبير ورهيب وهائل ، وهو لا يزال بعيداً عن أن يُحاط به ، دع عنك الإحاطة بخفاياه وتبين آثاره ، ومن باب أولى تقدير آثاره العاصفة التي قد تجعل من سورية ماضياً يُستذكر بألم .

وبوجود روسيا وإيران ، صارت الرهانات أكبر بكثير ، والصراعات المحتملة أوسع نطاقاً ، وصارت سورية جزءاً من مركب إقليمي وعالمي ، لا مصير لها مستقلاً عن مصيره ، وإيقاعاتها الزمنية تابعة لإيقاعاته . وهذا سيترك آثاره على طائفتنا الوطنية ، إن جاز التعبير ، لا يسهل تقديرها من موقعنا الآن .

أسوق هذه الاعتبارات للقول إن هناك وجهاً ثالثاً لفردة النموذج السوري يتمثل في هذا الشكل الخاص من التبعية المباشرة لحكم السلالة لمحبيها ، وهي واقعة لا يزيدنها نبؤاً إلا مثابرة طيف عاطل عن الفكر وعن الحس الأخلاقي ، سوري وعربي ، على اعتبار هذه الدولة المخصصة ، التابعة ، قاعدة للمقاومة العربية . قد يبدو أن هذا الشكل من تدويل سورية نتاج صراعات العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين ، وليس أحد أوجه فردة التشكيلة السياسية الأسدية ، لكن التدويل مستبطن في البنية السياسية التي أقامها حافظ الأسد ، وأخذت شكل «الدولة الخارجية»^(١) التي تغلق الملعب الداخلي وتلعب في الجوار بـ «أوراق» تعود عليها بـ «دور إقليمي» ، وتعمل على ضمان «الاستقرار» في «المنطقة» ، وتعمل على توسيع دائرة المتضررين حين يتهدد سلطانها .

لا يلزم التسليم بفردة أصلية للنموذج السوري ، مكنونة في شخص حافظ الأسد ، أو في حزب البعث ، أو في جماعة مذهبية بعينها ، العلويين السوريين . يتعلق الأمر بالأحرى بفردة تاريخية ، يكونها تقاطع حداثة الكيان السوري وافتقاره إلى إجماعات وطنية موحدة واضطراب تاريخه السياسي ، وسردية مظلومية علوية يجتمع فيها مثل كل المظلوميات الحقيقي بالمتخيل ، وأوضاع استثناء شرق أوسطية سهلت عسكرات الحياة السياسية والاجتماعية ، وسهلت حجب خصخصة الدولة وإضعاف الوطنية السورية من تحت بالطائفية ومن فوق بالبلاغة القومية العربية . وتلقى كل ذلك رفقاً في وقت لاحق من

(١) بخصوص مفهوم الدولة الخارجية ، تنظر مقالتي : الدولة الخارجية وغريزتها السياسية ، متاحة هنا

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=141578&r=0>

أسلمة الإرهاب وإشغال «الحرب ضد الإرهاب» موقع السردية العالمية الكبرى ، وما واکبها من أمنة السياسة ، ترفع الطلب على دولة أمنية مثل سلطنة الأسدین .

ومن أوجه الفرادة التاريخية ، الواقعة التي ينبغي أن ترى بالغة الغرابة ، وأعني حظوة دولة الأسدین بحماية كل من روسيا وإيران ، وهي إن تكن مددت في عمر المحمي فهي بمثابة قفزة في المجهول ، بديلة عن قفزة في المعلوم ، نحو بيئة سياسية سورية جديدة ، دون أوهام السيادة والسودد . قفزة كبيرة في المجهول الطائفي تحديداً لأنه يحتمل للحماية الأجنبية أن تخفف من احتياج الأسرة الأسدية لجماعة العلویین أو تعزز استقلالها عنهم ، وإن كنا لا نتبين أثراً اجتماعياً ظاهراً لذلك بعد . العداء الروسي لحكم سني في سورية على ما عبر عنه لافروف^(١) ، وليس فقط ممثلون للكنيسة الأرثوذكسية^(٢) ، وجد في «الحرب ضد الإرهاب» غطاء شرعياً له على المستوى الدولي ، غطاء تستطيع إيران جره نحوها كذلك .

على أن نظام الحمايتين يحمل مفارقاته المثيرة للفضول . فهو من جهة يعمق انغراز سورية في النظام الشرق أوسطی ، وهو ضرب من معسكر اعتقال مفتوح ، مباح للصيد من طرف الراغبين من الأقوياء ، وأهمهم إسرائيل التي تختزن في نموذجها السياسي تجربة الاستثناء ومعسكر الاعتقال ، وتعيد إنتاجهما في فلسطين وحيثما استطاعت . ومن جهة أخرى تثابر إسرائيل ، وهي أقدم المحتلين في سورية ، على ضرب إيران والمليشيات التابعة لها في سورية بعلم ورضا

(١) من أجل تصريحات لافروف ، ينظر :

<https://archive.aawsat.com/details.asp?section=4&article=669347&issueno=12169#>.

Xq1_MKgZPY

(2) Sam Dagher: Assad or we Burn the Country: How One Family's Lust for Power Destroyed Syria, Little Brown and Company, New York Boston London, 2019, 28.

روسيا ، شريكة إيران في حماية النظام . روسيا تحمي الأسديين ، لكن لا تحمي شريكها الإيراني في حماية الأسديين من ضربات إسرائيلية ، وهي في هذا الشأن أقرب إلى الشراكة مع إسرائيل التي تضرب الإيرانيين وأتباعهم . يجب أن يكون المرء ممانعاً مدمناً على خداع النفس حتى لا يرى ذلك .

كانت الجمهورية الإسلامية هي التي دعت روسيا إلى مشاركتها حماية الحكم الأسدي ضد الثائرين عليه . وبينما يقول ذلك الكثير عن إيران وإسلاميتها ، فإنه ما حفز حكم الولي الفقيه على إدخال روسيا إلى سورية كشريك في الاحتلال هو على الأرجح إدراك أن رهانات القوتين ليست متماثلة لتتناقص . تريد إيران امتداداً بحرياً إلى البحر المتوسط ، وموقعاً يمكنها من درجة متقدمة من التحكم بالتفاعلات السورية ، على مستوى المجتمع والدولة معاً ، وتعمل على تشجيع سوريين بالمال والحماية ، بما يوفر قواعد اجتماعية أرسخ لتأبّد نفوذها في سورية ، فضلاً عن العراق ولبنان . فيما تريد روسيا تثقيل وزنها في مواجهة الغرب واستعادة هيبة امبراطورية ، حازتها في الأيام السوفييتية وفي الأيام القيصريّة قبلها . يلتقيان عند حماية النظام ، الذي يغطي بوجوده تغلغلها في البلد وتحكمهما بمفاصل الدولة وتفاعلات المجتمع .

كنت بدأت باستخدام مفهوم الدولة السلطانية المحدثة قبل الثورة السورية بنحو عامين . قادني إليه التفكير في الحالة الدينية في سورية ، ورصد حالتي استثناء في سورية ، حالة الطوارئ وقوانين الأحوال الشخصية ، وبصورة ما سيادتين ، دينية وسياسية ، مقابل سياسة واحدة . مفارقة السلطانية المحدثة أنه بدلاً من تعدد سياسي لدينا واحدة سياسية متطرفة ، وبدلاً من سيادة واحدة لدينا سيادتان ، دوتية ودينية ، أو سيادة ونيف في الواقع ، إذ إن سلطة الجهاز الديني الرسمي ، وهو إسلامي سني ، ليست سيدة نفسها ، ولا تملك أمر نفسها كي تملك أمر غيرها ، خلافاً لدولة الأسديين . وهي لا تشرع بالأصالة عن نفسها ، والتشريع اختصاص سيادي ، بل بالوكالة عن ماضٍ سلطاني لا تُسهّل

السلطانية المحدثة مضيئه . هذا الماضي يحيل إلى الأمة معرفة بالإسلام ، إلى سيادة بلا سيد مشخص .

عدت إلى استخدام مفهوم الدولة السلطانية المحدثة بعد الثورة لأنه بدا لي تسمية مناسبة للأوضاع الاجتماعية والسياسية والحقوقية المتناولة هنا ، وعنواناً يحيط بمواد الكتاب ، فضلاً عن ملاءمته من وجه آخر لتمثيل أزمة سورية مزمنة وعميقة ومركبة : أزمة الوطنية السورية وأزمة المواطنة^(١) السورية . خصخصة الدولة تكشف أزمة الوطنية التي بلغت اليوم انقلاب سورية إلى محمية لقوى أجنبية غير ودودة حيال أكثرية السوريين كيفما عرفناهم ، وأزمة المواطنة تتكشف في الطائفية والتماهيات المتباعدة للسوريين برعاية الدولة الخاصة . وكلا الأزميتين كانت في ترسخ وتعقد واستعصاء . لم نكن نسير في اتجاهات كان يمكن أن تثمر عن أزمة وطنية أقل أو أزمة مواطنة أقل لو أتيح مزيد من الوقت . في كتابهما عن الحركات الاجتماعية ، يقول تشارلز تلي ولزلي وود إن فرص الديمقراطية مرتبطة بأربع عمليات ، أولها زيادة في الأعداد المطلقة للناس المتأهبين للمشاركة في السياسة ، مما يضعهم في مواقع أقوى للمنازعة السياسية ؛ وثانيها تراجع التفاوت العام أو عدم المساواة بين فئات السكان : الجنسين ، الجماعات الدينية ، المدن والأرياف . . . إلخ ، بما يثبط احتمالات المعاملة التمييزية أو غير المتساوية من قبل الدولة ؛ وثالثها حماية السياسة العامة مما هو قائم من اللامساواة الاجتماعية ، أو الحيلولة دون تسرب اللامساواة في المجتمع إلى الدولة ؛ والرابعة دور شبكات من الثقة عاملة في المجتمع تقرب الناس من بعضهم^(٢) . أيأ يكن القول في تقديرات تلي وود ، فإن الأمور كانت سائرة في

(١) أستعير مفهوم أزمة المواطنة من محمود معمداني ، الأكاديمي الأوغندي ، في كتابه عن رواندا :

When Victims become Killers, Colonialism, Nativism and Genocide in Rwanda
Princeton University Press, 2001 . ٢٣٤-٢٦١ .

(٢) تشارلز تلي ولزلي وود : الحركات الاجتماعية ١٧٦٨-٢٠١٢ ، ترجمة ربيع وهبة ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ٢٠٢٠ ، ص ٢٥٩-٢٧٨ .

الاتجاه المعاكس تماماً في سورية : أعداد أقل من الناس تدخل حياة عامة ضيقة ، تقدم التفاوت وتراجع المساواة بين السكان ، تسرب منطق المجتمع الأهلي التمييزي إلى الدولة برعاية الدولة ومبادرتها ، أو بالأحرى أهله الدولة ، ثم تراجع في الثقة العامة ، ثقة الناس بالدولة وثقتهم ببعضهم .

المواد المنشورة هنا كتبت على تقطع خلال ١٣ عاماً ، وهذا ما يجعل من جمعها في كتاب عملية مربكة . فهي إما تنشر مرتبة وفق مواعيد كتابتها من باب التأرخة المتوازنة للموضوع أو الأسئلة المثارة وقت الكتابة ، كما لأطوار تفكير الكاتب فيها ؛ أو يجري صرف النظر عن أوقات نشر المواد أول مرة ، وترتب بحيث توفر للقارئ نفاذاً أفضل إلى بنية الموضوع وتشجعه على إكمال القراءة . وهو ما يقتضي تحديث التحليل وتحريراً متفاوت الاتساع للمواد المتاحة . ولقد مزجت هنا بين الخيارين ، فحررت المقالات ، أضفت وحذفت ، وعدلت وبذلت ، بخاصة المواد الأحدث عهداً ، ولكن مع الحفاظ على البنية المقالية للكل . وهذا لأنها تدخلات سياسية ، فضالية ، منغرسه في شروطها العينية ، الزمانية والمكانية ، بتوتراتها وهواجسها ، بفرصها المحتملة وتقييدها كذلك . ولقد كتبت على ثلاث مراحل : كنت في مرحلة أولى أعمل في دمشق ممارساً قادراً من الرقابة الذاتية ، بخاصة حين يتصل الأمر بشأن يتلاقى فيه المحرمان السياسي والديني ، كالطائفية ؛ وفي مرحلة ثانية ، العامين الأولين بعد الثورة السورية ، كنت أعيش في دمشق كذلك ، لكن متوارياً ، كي لا أمارس رقابة ذاتية بينما سورية تشهد أوسع صراع اجتماعي وسياسي وفكري في تاريخها المعاصر ؛ أما المرحلة الثالثة فتعقب الخروج من سورية في خريف ٢٠١٣ ، حيث تحررت من الرقابة كلياً ، وأرجو أنني فعلت ذلك بمسؤولية وكرامة . وقد أثبت مكان وتاريخ نشر كل من المقالات - الفصول الأحد والعشرين لإعطاء فكرة عن شروط الكتابة . ليست الكتابة فيما يخصنا ، نحن السوريين من معارضي

الحكم الأسدي ، فعل تفكير ومعرفة مجردين ، بل فعل صراع ، مشحوناً بالتوتر والقلق ، وإن يكن مفتوحاً على الأمل . هناك الكثير من السياسة فيما نكتب ، وإن كنت أمل أن لا يغيب شغف الحقيقة والتفكير غير القياسي عن مواد هذا الكتاب .

أنوه كذلك إلى أنني أضفت وقت تحرير هذا الكتاب هوامش شارحة أو إحالات إلى مصادر ، وبعض الأخيرة أحدث صدوراً من التاريخ المثبت في ذيل المقالات . الغرض إما توضيح بعض القضايا أو مناقشة كتب ومواد أتيحت لاحقاً .

أول أبواب الكتاب الأربع ، علاقات السلطانية المحدثّة وعملياتها ، يتضمن خمس مقالات .

تنظر المقالة الأولى ، الأطول ، في المنابع الاجتماعية والسياسية للطائفية في سورية ، وتربط بينها وبين التحول السلطاني الذي طرأ على الدولة في سورية . وتظهر المناقشة أن السلطانية المحدثّة تقوم على ثنائية بنيوية ، شاملة : دولة باطنة مطيفة وهي مقر السلطة الفعلية ، ودولة ظاهرة عامة ولا سلطة لها ، وثنائية في الطائفية ذاتها يتقابل فيه الدور الحارس والدور الوسيط ، ثم ثنائية على مستوى آخر تتقابل فيه الطائفة الدينية العامة ، السنية ، مع الطائفية السياسية العامة ، العلوية ، وثنائية على مستوى الخطاب الوطني الظاهر والخطاب الطائفي الباطن ، وعلى مستوى المعارضة / معارضة الدولة الظاهرة ومعارضة الدولة الباطنة ، وعلى مستوى الدين : الدين الحقيقي الذي يباد من يجدف به هو عبادة السلطان ، فيما الأديان الظاهرة من إسلام ومسيحية لا يواجه من يجدف بها مشكلات مع النظام ، وقد يمكن اليوم الكلام حتى على ثنائية حماية : حماية ظاهرة روسية وحماية باطنة إيرانية .

وتربط مقالة ثانية ، الأبد ، الطوائف كأوابد ، والطائفية ، بين الطائفية والأبد والإبادة . تطرح المقالة فكرة أن الأبد ليس زمناً يراد له ألا ينتهي فقط ، إنما هو في أساس ذلك بنية اجتماعية تقوم على أوابد صناعية يراد لها ألا تتغير ، هي

الطوائف . وأن التطييف في سورية يأخذ شكل علونة العلويين وتسنين السنين إلخ ، أي صنع طوائف من جماعات ليس في تكوينها ما يحول دون تشكلها في صور أخرى .

تظهر المقالة الثالثة : الطائفية والنظام الطائفي في سورية ، تعريفاً للنظام الطائفي بأنه الترتيب السياسي الذي تتوافق إعادة إنتاجه لنفسه مع إعادة إنتاج موسعة للطوائف والتنازع الطائفي ، وأنه يوفر تماهياً متفاوتاً لقطاعات السكان به ، فيشعر البعض أنهم في بيتهم والبعض بأنهم غرباء ، ثم إن بنيته والممارسات السائدة فيه ، والتي هي ممارسات السائدين ، تتوافق مع ترسخ الوعي الذاتي الطائفي . المقالة تلح على طائفية الحكم الأسدي دون أن يعني ذلك أن العلويين هم النظام ذاته أو فاعله الحصري .

وتقترح المقالة الرابعة : صناعة الطوائف : الطائفية كاستراتيجية سيطرة سياسية ، وهي الأقدم ، نشرت أول مرة في عام ٢٠٠٧ ، أن الطائفية ليست النتاج المؤسف للوجود الطبيعي لطوائف في مجتمعنا ، بل إن الطائفية هي صنع الطوائف بما هي قبل ذلك روابط أهلية أقل اتحاداً وأقل تطييفاً ، وأن هذا مندرج في جهد للسيطرة السياسية . والنضال ضد الطائفية تالياً يبدأ من الحيلولة دون تحول الجماعات الأهلية إلى طوائف ، وما يقتضيه ذلك من مقاومة التمييز في الدولة والسياسة . لا يقتصر الأمر تالياً على أن ما يتصل بالطائفية من توترات ومنازعات هو منبع التفضيل الإيديولوجي الأول في مجتمعنا خلال نحو نصف قرن ، بل إن الموقع النوعي لهذا المنبع هو تصور أن الطائفية المعاصرة هي نتاج الطوائف القديمة ، الدائمة الوجود ، وأنها بالتالي قدرنا السياسي والاجتماعي .

وتناقش المقالة الخامسة كتاب Sectarianization, Mapping the Politics of the Middle East الذي حرره كل من نادر هاشمي وداني بوستل ، وتساند أطروحته الرئيسية الخاصة بتطييف صراعات ليست طائفية المنابع أصلاً . الطائفية نتاج عمليات تطييف ، وليست منبعاً لذاتها ، خلافاً للأطروحة الدائمة التي ينتقدها المحرران .

وفي الباب الثاني ، موت السياسة السلطاني ، أربع مقالات .
المقالة الأولى تنظر في الأصول البنيوية لانقسامات المعارضة السورية في
الحقبة الأسدية ، وتجدها في الثنائية البنيوية الواسمة للسلطانية المحدثة . وتحديدًا
في ثنائية الدولة الظاهرة والدولة الباطنة ، ثم ثنائية السلطة السياسية والسلطة
الدينية ، والميول المحددة اجتماعياً لمعارضة إحدى الدولتين و/أو إحدى السلطتين
دون الأخرى .

وتنشئ المقالة الثانية «المعارضة الموضوعية» : التشكيلة السياسية والتغير
السياسي ، مفهوماً للتشكيلة السياسية يتحدد فيه غط ممارسة السلطة الشكل
المرجح للمعارضة ، تسميه المعارضة الموضوعية . وترى أن الإسلاميين هم
المعارضة الموضوعية للدولة الاستبدادية العربية المعاصرة ، وأن من لبرلة ديمقراطية
الحياة السياسية أن يحفز ظهور معارضة يسارية ، فيما من شأن قيام استبدادية
دينية أن تتوافق مع ظهور معارضة موضوعية علمانية .

وتظهر مقالة ثالثة ، أشباح في ليل السياسة ، أنه في الليل السياسي أو في
شروط الفقر السياسي في مجتمعاتنا ، حين ينكر على عموم السكان الكلام في
الشأن العام والاجتماع والاحتجاج ، يرجح أن تظهر أشكال غولية للمعارضة
مثل السلفية الجهادية . وأن من يخسر من «الدكتاتوريات العلمانية» المزعومة في
مجالنا هو المعارضات العلمانية وليس الإسلاميين ، وبخاصة ليس السلفيين
الجهاديين الذين لا يحتاجون إلى حياة سياسية ، بل إن «حياة حربية» هي
بالضبط ما يحتاجون إليه .

وتنظر المقالة الرابعة ، الثائرون والسلطان : أدوار ونماذج واستحالات ، ضمن
هذا الباب التفكير في تكوين الثائرين في مواجهة السلطانية ، وتحديدًا التباين
بين الثورية السياسية والتواؤم الاجتماعي ، وما يمكن ظهوره من أدوار ونماذج في
السلوك والتفكير والمظهر وما يمتنع .

في الباب الثالث ، مجتمع السلطانية المحدثة ، خمس مقالات تظهر

تخارجاً مللياً محدثاً متنامياً بين الجماعات الأهلية ، أي تقدم غياب المجتمع في الواقع .

تتناول الأولى ، جماعة ما تبقى : السنيون السوريون والسياسة ، أحوال الأرخبيل السني السوري في سنوات الحكم الأسدي . وترى أنه إن كان صحيحاً أن السنيين ليسوا طائفة بسبب تعذر توحد بيئاتهم أو تقاربها ، فإنهم بطبيعة الحال ليسوا « الأمة » كما يريد الإسلاميون ، وأن هناك « طوائف » سنية بالأحرى لا طائفة واحدة .

وتنظر المقالة الثانية في الجذور الإسلامية السنية للطائفية في سورية على نحو ما ورثناها التاريخ ، وتحديداً منها ما يتصل بوضع الدين العام الذي يستأثر به الإسلام السني . فهو ما يجري تعليمه في المدارس ويحتفل به رسمياً ويتكلم ويسمع صوته في كل مكان ، ويحتكر التشريع في مجال الأحوال الشخصية لغير المسيحيين والدروز .

اما المقالة الثالثة ، في نقد سياسة الأقليات ، فتعرف سياسية الأقليات بأنها السياسة المتمركزة حول حماية الأقليات وحقوق الأقليات وطمأنة الأقليات والضمانات اللازمة للأقليات ، والتي تصدر عن مسلمة ضمنية تتمثل في أن الخطر على الأقليات هو الأكثرية (العربية المسلمة) ، وأن انتداباً محلياً أم أجنبياً ضروري لحماية الأقليات المخطّرة . تقول المقالة إن سياسة الأقليات لا تنفتح على دعوة إلى المساواة والمواطنة ، بل حصراً على امتيازات وأوضاع خاصة .

أما المقالة الرابعة فهي مناقشة نقدية لكتاب ليون غولد سميث : دائرة الخوف ، العلويون السوريون في الحرب والسلام ، يعمل على إظهار توليد السياسة للعصبية العلوية في سورية ، عكس ما يقول المؤلف النيوزيلندي الذي يعتمد اعتماداً ميكانيكياً على ابن خلدون ، ويستولد السياسة من العصبية .

المقالة الخامسة بدورها مناقشة نقدية لكتاب نيكولاس فاندام : تدمير وطن ، الحرب الأهلية في سورية ، وهي تظهر أن ما يقرره المؤلف والدبلوماسي الهولندي من حتمية الدمار السوري هو نتاج قبلي لحتمية ضمنية تسري في كتابه هي

الخطمية الطائفية ، دون أن يتبين أن هذه الخطمية مصنوعة سياسياً ، غير مكتملة مع ذلك ولم تلغ خيارات سياسية أخرى حتى بعد تفجر الثورة السورية .

وفي الباب الرابع ، دولة السلطانية ودينها ، سبع مقالات يجمع بينها أنها مكتوبة قبل ٢٠١١ ، وبالتحديد في ٢٠٠٩ و٢٠١٠ .

تتبع أولها أن شرطاً بنوياً أساسياً للدولة السلطانية المحدثه يتمثل في أنها واحدة حيث يجب أن تكون تعددية ، أي على مستوى السياسة ، وغير واحدة حيث يجب أن تكون واحدة ، على مستوى السيادة . وهذا أساساً لأن الدين مصدر تشريع ، ولأن قوانين الأحوال الشخصية دينية .

وتستأنف المقالة الثانية التفكير في القضية نفسها ، وترى أن هناك منظومتاً استثناء لا واحدة في ظل السلطنة المحدثه السورية : حالة الطوارئ ثم قوانين الأحوال الشخصية . تحمي الأولى من يحكمون ، وتحرس الثانية تفرق المحكومين .

والمقالة الثالثة تنظر في أبنية السلطانية المحدثه في سورية ، من ضرب من ليبرالية اجتماعية عرفية مشفوعة بطغيان سياسي منظم ، على نحو يذكر بالسلطانية التقليدية .

وتتكلم المقالة الرابعة ، على علمانية أمية ، يجدر وصفها كذلك بأنها علمانية سلطانية ، تفصل بين النضال من أجل علمنة الحياة العامة والتفكير وبين النضال من أجل دولة عامة ، تقوم على المواطنة والمساواة . وترصد المقالة هيمنة هذا التصور الذي يسهل تشغيله خادماً للسلطانية وتسهيل عمل الدعاة الطائفيين في أعمال علمانيين عالمين ، مكرسين .

أما المقالة الخامسة فتتقصى أصل نزعة محافظة اجتماعية كانت في صعود في سورية قبل الثورة ، ويجدها في بنية متشكلة حول الحكم المؤبد وما يقتضيه مبدأ حفظ السلطة من تأليف قلوب لنخب اجتماعية يؤمل أن تستتبع قطاعات من السكان وتضبطها ما دامت هي منزوعة السياسة أو راضية بضرب من السياسة التابعة .

وتنظر المقالة السادسة في هوامش مناورة يوفرها إدمان الحكم السلطاني للسلطة ، تتيح مساحات تصرف لضعفاء متنوعين ، يبذلون الولاء للسلطانية مقابل نيل أفضليات متنوعة ، صغيرة ، لكنها حيوية . هذا ضرب من سياسة الصغار للتكيف مع عالم كبار أقوياء مخيفين .

والمقالة السابعة والأخيرة تتناول شرط الدين العام في سورية ، الذي هو الإسلام السني ، ما يتسبب به وجود عامتين من تجزؤ في حقل العمل العام ، ومن صراعات مضعفة للمجتمع . وهي توفر عناصر إضافية للتفكير في المنابع الإسلامية السنية للطائفية .

والمواد السبعة في هذا الباب تحيل بصور مختلفة إلى الدولة السلطانية المحدثة قبل أن يظهر أن أحدث ما في هذه الدولة هو قدراتها الإبادية . وسيلاحظ القارئ أنني كنت أتراوح في هذه المواد السبعة بين الإحالة على سورية وبين الدول العربية . وهذه ممارسة لسياسة كتابية كانت كلية الانتشار في سورية حتى مطلع القرن ، وواسعة الانتشار حتى الثورة السورية . نعم على الأقربين من العرب ليس حباً في التعميم فقط ، إنما كذلك خوفاً من عواقب التخصيص والاقتراب من تسمية الأشياء بأسمائها . والمشكلة أن سياسة الكتابة هذه ليست بلا أثر على تفكيرنا ، فهي تتضمن نظرية تقول إن الأشياء : المجتمع ، الدولة ، الثقافة ، الأوضاع الحقوقية . . . هي على ما هي عليه بفعل الصفة العربية لمجتمعاتنا . وهو ما يطمس الفوارق بين البلدان العربية ، وما يحول دون رؤية ما يميز كل منها عن الآخر ، وارتباط الفوارق بديناميات اجتماعية وسياسية واقتصادية وجغرافية-سياسية مختلفة . لقد عملت على الانفلات من إملاءات هذه السياسة الكتابية منذ بدأت الكتابة في مطلع القرن ، لكن آثارها ظلت موجودة في عملي ، بخاصة حين يكون الموضوع خطيراً مثل الطائفية . أما اليوم ، وبعد كل ما جرى من مياه تحت الجسور ومن دم على التراب ، فليس هناك ما يسوغ لمن يعيشون في الشتات الاستمرار في نهج كتابي بائد .

سندي المرجعي الأساسي في الكلام على السلطانية هو تناول عبد الله العروي للدولة السلطانية في كتابه مفهوم الدولة . العروي سند أوثق من ماكس فيبر في هذا الشأن ، أوسع اطلاعاً وأعمق إحساساً ، وإن لم يعتمد في الأكاديميا ذات التمرکز الأوربي المفرط . المؤرخ والمنظر المغربي لا ينفي أن «النظام السياسي الذي عاش تحت ظله المسلمون في جل تاريخهم» هو «دولة السلطنة» ، وإن كان يخطئ فيبر فيما يخص ربطه الجوهري بين الإسلام وهذا الشكل من «الملك المطلق المتميز بالجور والعدوان» ، وهو الربط الشائع في كتابات المستشرقين بحسب العروي . ما يقوله صاحب مفهوم الدولة عن الفصم العام متعدد المستويات الذي يميز السلطنة ، وتخراج الدولة والقيمة ، وانعدام الحرية في السلطنة ، ينطبق على السلطنة الأسدية التي هي ملك أو حكم طبيعي خلدوني ، له أجيال وعمر محدد ، لأنه يستهلك الزمن ولا ينتجه .

ما هو محدث في السلطانية المحدثة هو تحديداً لقاء سيادة الدولة ، وهي تركيب من الولاية العامة واحتكار العنف والتحكم بالموارد العامة ، بالهوية الخاصة ، العائلية والطائفية . عبرت عن الأمر بعبارة خصخصة الدولة ، وأرجو أن لهذه الصيغة فضيلة إظهار أن الدولة هي المورد العام الأساسي الذي تسخره طبقة ضارية ، تعتمد الطائفية مورداً معزراً للسيطرة السياسية لأنها تفتقر إلى ركائز مادية وفكرية متينة ، تمكنها من إعادة إنتاج نفسها من دونها .

الكلام على لقاء السيادة العامة بهوية خاصة هو كلام على انحلال الحكم في الملك ، مما كان العروي جعله ركناً ركيناً للسلطانية ، لكن مع ولاية عامة كلية الحضور ، لم تحظ بمثلها الدولة السلطانية التقليدية . المنزع الإبادي للسلطانية المحدثة يكمن كله في هذا اللقاء .

ي .

برلين ، أيلول ٢٠٢٠

الباب الأول:

علاقات السلطانية المحدثّة وعمليّاتها

السلطان الحديث

المنابع السياسية والاجتماعية للطائفية في سورية

ليست سورية دولة عسكرية . حرقُ بشار الأسد للرُتب خلال ست سنوات ليشغل أعلى رتبة في القوات المسلحة السورية تقول الكثير عن انعدام شخصية الجيش والعسكرية السورية . وإلى العسكري حافظ الأسد ، الفريق ووزير الدفاع قبل أن يصير الرئيس ، الدور الأكبر في نزع عسكرية الدولة ، بل ونزع عسكرية الجيش نفسه ، فضلاً عن سياستيهما معاً (فضلاً كذلك عن نزع الصفة البيروقراطية للدولة لمصلحة توجيهات وأوامر الرئيس) . صار الجيش ، والدولة ذاتها ، مخترقين بالمخابرات التابعة للرئيس .

وليست سورية دولة بعثية . فتعديل الدستور عام ٢٠١٢ وحذف المادة الثامنة التي تجعل من البعث حزباً قانداً للدولة والمجتمع ، دون أن تسمع كلمة احتجاج من صفوف «الحزب القائد» ، تقول كل شيء عن مكان هذا الحزب كأداة معدومة الشخصية لحكم يستمد هويته من شيء آخر . وإلى «البعثي» حافظ الأسد ، الأمين العام للحزب ، الدور الأكبر في نزع حزبية البعث ، وتحويله إلى استقالة جهازية جسيمة ، مضافة إلى أجهزة حكمه . وهذا منذ مطلع حكمه . كان خصومه «الشباطيون» حزبيين ، ينتسبون إلى حزب البعث ، أما هو فالحزب ينتسب إليه (والبلد) .

وليست سورية بعد ذلك دولة شمولية ، وإن تكن اقتربت من هذا النموذج بين منتصف السبعينات وأواخر الثمانينات من السنوات اللاحقة لحكم حافظ الأسد . وهذا لأن الشمولية تتجاوز قدرات نخبة النظام الذي افتقر إلى مشروع

يجند المجتمع فيه ، وآل به الأمر إلى ارتضاء حاكمية سياسية قائمة على المخابرات ، مع هوامش اجتماعية واقتصادية ودينية متفاوتة وغير مسيطر عليها تماماً . في كل حال الشمولية والطائفية لا تجتمعان ، والأخيرة تحد بصورة ما من الأولى .

سورية خلال نصف قرن من الحكم الأسدي دولة سلالية وطائفية ، أسمى النموذج الذي ترسيه في الحكم بالدولة السلطانية المحدثه .

مقدمات التحول السلطاني

ترى ، كيف أمكن لسورية ، أولى الجمهوريات العربية ، أن تنقلب إلى دولة سلطانية وراثية؟ كيف أمكن لـ«قلب العروبة النابض» أن يصير طوال نصف تاريخه المعاصر مملكة أسدية ، لم تجد ما تحمي به استمرارها غير تسليم البلاد للمحتل الإيراني وأتباعه؟ ثم للمحتل الروسي؟ والمحتلان دولتان قوميتان شديدتا الاعتزاز بثقافتهما وتاريخيهما ، ونفوذهما الدولي . هذه أسئلة عن الحاضر والمستقبل ، وليس عن الماضي وحده . التحول السلطاني يحمل في باطنه التفجر الحالي وتسليم البلاد لقوى أجنبية ، مثلما هو حُمل على مقدمات تتعين الإحاطة بها .

المقدمة الأولى تتمثل في أزمة البلد الكيانية المستمرة بفعل أحداثه وما تعرض له من اقتطاعات متكررة . فعدا أنه كان حاضراً على الدوام في وعي نخب السوريين أنه جرى اقتطاع استعماري لأجزاء من سورية الكبرى أو بلاد الشام ، تشكلت منها دول لبنان والأردن وفلسطين ، وأقيمت إسرائيل على حساب سكان الأخيرة ، وذهبت أراض منها إلى تركيا الحديثة بعد الحرب العالمية الأولى ، فقد جرى اقتطاع لواء إسكندرون لتركيا قبل الحرب العالمية الأولى ، والجولان لإسرائيل إثر حرب ١٩٦٧ . وعاشت سورية حتى حكمها حافظ الأسد مضغوطة بين إسرائيل وتركيا ، تشعر بالحصار ويتملك نخبها قلق وجودي على الكيان ، الحديث والهش . سورية أشبه بولد تعرض في صغره

لانتهاكات قاسية ، فظلت شخصيته مضطربة ، تتناوبها أطوار التفكك والتجبر .

الهروب من أزمة الكيان الفتى «المصطنع» عبر عن نفسه في «توق إلى الطبيعة» أخذ واحداً من شكلين أو ثلاثة : الأول هو «الوطن العربي الكبير» في حدوده «الطبيعية» بين المحيط والخليج ، وبين جبال عالية في الشمال والشرق وصحراء كبرى في الجنوب ؛ وثاني الأشكال سورية الطبيعية التي أضيفت إليها مناطق من جنوب تركيا وسيناء المصرية و... قبرص بحسب الخيلة القومية السورية ؛ والشكل الثالث هو الأهل أو الجماعات الأهلية كأطر حياة أكثر طبيعية . السوريون فروا من سورية في كل اتجاه . وفي إحدى موجات الفرار نحو «الطبيعية» انحل الكيان السوري في وحدة سورية مصرية ، لم تلبث أن بدت أكثر اصطناعاً من سورية الصغيرة . الحكم الأسدي عالج المشكلة باتجاه «الحكم الطبيعي» ، فسخر الأهلي في خدمة مشروع سلطاني ، «يُصعد» من أزمة الكيان ، ويشارك في السيطرة على الإقليم ، ويتحكم بقاعدة الحكم المحلية .

وثاني مقدمات التحول السلطاني هي حالة اللااستقرار السياسي التي ميزت سورية بين استقلالها وحتى حكم حافظ الأسد . خلال ٢١ عاماً شهد البلد أكثر من عشرة انقلابات عسكرية نجح معظمها ، وكانت سورية طول معظم هذين العقدین موضع تجاذب دولي وإقليمي مقلقل ، وفرت انقسامات النخب السياسية والعسكرية ، وكثرة الزعماء والأنبياء والسياسيين ، أرضية استقبال مناسبة جداً له . وخلال هذه الانقلابات اعتقل رؤساء ورؤساء وزراء وأهينوا ، وأجبروا على الاستقالة . صحيح أنه قلما كانت هذه الانقلابات دموية ، إلا أن البلاد لم تستقر على نسق مؤسسي وقانوني مقبول . منذ تأسست ، سورية ليست دولة قائمة على «التقاليد» مثلما قد توصف ، تجاوزاً ، بلدان الخليج العربية ، ولم تتطور فيها أيضاً قواعد حكم حديثة تقربها بقدر ما من تركيا .

في المقام الثالث ، سورية بلد مركّب اجتماعياً ، يفتقر إلى متن اجتماعي ثقافي . أكثريته العربية المسلمة السننية مغلخلة كثيراً ، وإطار البلد الجغرافي لا يشد هذه الأكثرية إلى مركز أو فكرة جامعة . تتخلل السننين انقسامات تحيل

إلى الأصول (طوال معظم تاريخها ، سورية الطبيعية إقليم جاذب لسكان متنوعين) والجهات ، وما أورثته الطبيعة من استعدادات سياسية ونفسية (مثلاً : دمشق واحة موالية للحاكم عموماً خوفاً من غزوات البادية) ، وتقاربات مع دول مجاورة (يحكم تواصل النسيج الاجتماعي وتقارب أنماط الحياة) . وفي سورية «أقليات» وازنة تشكل بمجموعها نحو ثلث السكان ، وكان تاريخ البلد المعاصر طوال ما يقارب القرن حتى اليوم ، في وجه منه ، تاريخ ظهورها وقيامها بأدوار كبيرة .

وتشابك ، طوال عقدين صاحبين بين انتخاب شكري القوتلي رئيساً للبلد عام ١٩٤٣ والانقلاب البعثي الأول ، التخلخل الجهوي للبلد مع التمايزات الدينية والمذهبية الحاملة لنفور من المركز السلطوي القديم ، وكان مديناً ومسلماً وسنياً ، ومع فوارق اجتماعية كبيرة بين شرائح ضيقة من كبار ملاك الأراضي وصناعيين وأصحاب أموال صاعدين ، وبين جمهور واسع من المحرومين في الأرياف ، تقارب أوضاع كثيرين منهم حد الفقر المدقع . وهو ما وفر بيئة مناسبة أيضاً لتراكم تطلعات التغيير الاجتماعي والسياسي المشروعة مع المطامح السياسية الحزبية والشخصية ، ومع الانحيازات الجهوية والطائفية .

العهدان البعثيان بين ١٩٦٣ و١٩٧٠ كانا إطاراً لهذا التراكم الأخير . وضمن النخبة الجديدة ظهر الرجل الذي استند إلى تغير اجتماعي محقق ، وإلى إيديولوجية وإطار سياسي يمثله ويحامي عنه ، وإلى طموح سلطاني ، كما إلى محاباة قاعدة أهلية كانت مهمشة لقرون .

جرت تقوية كبيرة وفورية للمركز السلطوي وتزويده بأدوات جهازية فعالة ، أمنية وسياسية : المخابرات والسجون و«الجبهة الوطنية التقدمية» ، وجرى وضع حد للتجاذب الإقليمي للبلد وحالة اللااستقرار السياسي . وجرت تغطية الأزمة الكيانية عبر «الدور الإقليمي لسورية» ، وفحواه الفعلي العمل كمتعهد إقليمي فرعي لضبط الساحات والقوى المشاغبة ، وأولها الداخل السوري نفسه ، في إطار الطلب الأميركي والغربي المرتفع على الاستقرار في المنطقة . وبعد «الصراع على

سورية» بدأ زمن «الأسد والصراع على الشرق الأوسط» ، بحسب عنوان كتابين للمرحوم باتريك سيل ، أحد مادحي حافظ الأسد الغربيين المشهورين . واعتمدت تقوية المركز على القاعدة الأهلية العلوية ، التي جرى تحويل تطلّعها العادل إلى الكرامة والاعتبار إلى رصيد لتأمين الحكم الجديد ضد أي اعتراض داخلي . بامتداداتها الإقليمية ، كانت السلطانية الأسدية تركيباً بين التطلع الامبراطوري القومي العربي وتغذية تطلعات جماعة محرومة غنية بالرغبات ، ثم طموح شخصي للمجد والرفعة . فلننظر الآن عن كثب في مجريات التحول .

النظام وتناقضاته

نقطة الارتكاز الزمنية المختارة في التحليل هي السنوات التأسيسية لحكم حافظ الأسد بعد عام ١٩٧٠ . ليس أن مشكلات عامة تتصل بوضع الجماعات الاعتقادية في الدولة والفضاء العام لم تكن موجودة قبلها ، لكن هذه بداية اصطلاحية وإجرائية من جهة ، يسوغها واقعياً ، من جهة أخرى ، أن السير العام للشؤون الاجتماعية والسياسية والثقافية بين الاستقلال عام ١٩٤٦ وانقلاب ١٩٧٠ كان باتجاه توسع الحقل السياسي الوطني ، ومشاركة أوسع لسوريين مختلفي المنابت في الحياة العامة ، وعلمنة أوسع للتفكير والحياة العامة أيضاً ، ووزن متراجع للطائفية في الدولة . ما كان الحكم البعثي ، والأسدي ذاته ، ممكنين لولا ذلك .

على أن التطور الوطني كان يحمل تناقضات كبيرة في الزمن ما قبل البعثي ، وكذلك في سنوات الحكم البعثي السابقة لحافظ الأسد . في الحقبة الأولى كان لدينا تناقض مركب بين تشكل الدولة الوطنية المستقلة بسكان متنوعين متزايدين (أقل من ٤ ملايين وقت الاستقلال عام ١٩٤٦) وبين نخبة حكم ضيقة ، تنحدر من أسر أعيان مدنية ظهرت في عقود الحكم العثماني الأخيرة ، أو من عسكريين كان بعضهم قبل حين في جيش الانتداب

الفرنسي . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، كان لدينا أجهزة إسلامية سنية تستأثر بـ «سلطة تعريف الإسلام» ، و«تحكم» دينياً ، إن جاز التعبير ، غير السنيين من المسلمين^(١) . ليس لهذه السلطة سيادة مستقلة ، ولا نفاذ لها إلى وسائل العنف ، لكن لها ولاية شبه عامة ، لا تقتصر على سنيين لم يُسألوا الرأي في قبول ولايتها الدينية ، وإنما تتجاوزهم إلى علويين ودروز وإسماعيليين وشيعة لا يدينون بالعقيدة السنية . وهذا في غياب أطر قانونية ومؤسسية تتعامل مع السوريين كأفراد ، يقررون لأنفسهم في مجال التعليم الديني والأحوال الشخصية .

وفي الزمن البعثي لم تتجاسر النخبة الجديدة ضعيفة الشرعية على معالجة التناقض الأخير ، المتصل بوضع «الدين العام» ، أو الهيمنة السنية في مجال التعليم الديني وقوانين الأحوال الشخصية والاحتفالات الدينية العامة ، لكنها عاجلت التناقض الأول المتصل بتحكم نخبة تقليدية بحكم الدولة الوطنية الناشئة . وبالفعل قاد الإصلاح الزراعي وتأميم الشركات الكبيرة والبنوك الخاصة ، والتوسع في التعليم ، إلى توسيع القاعدة الاجتماعية للحياة الوطنية مع انضمام ريفيين وفلاحين إلى مؤسسات الدولة الحديثة ، التعليمية والعسكرية والبيروقراطية ، والحزبية . غير أن سياسة النخبة الجديدة لم تتأخر عن توليد تناقض آخر بين هذه القاعدة المتسعة وبين ضيق الإطار السياسي الذي فرض قسراً على البلد ، وتمثل في حكم الحزب الواحد ، ثم الفرد الواحد عملياً .

في زمن حافظ الأسد (١٩٧٠-٢٠٠٠) توقف توسع القاعدة الاجتماعية للحياة الوطنية بفعل تفاقم الطابع التسلطي للنظام ، والتشكل التدريجي لبرجوازية جديدة ، يتوسط قطاع أول منها بين مركز السلطة والجمهور العام

(١) تنظر في هذا الكتاب : الأصول الإسلامية السنية للطائفية في سورية ، وكذلك الفصل الأخير : وضع الدين العام .

(أسميها البرجوازية المحلية أو الأعيان الجدد) ، ويمتلك قطاع ثانٍ أهم موارد البلد وقطاعات الاقتصاد المجزية (نسميها لاحقاً البرجوازية المركزية) . وعبر عقود حكم حافظ الثلاثة ، تراكبت تناقضات جديدة أو متجددة في هياكل الدولة الوطنية السورية . أولها ، التناقض بين هياكل سياسية ضيقة وسكان تزايدوا من ٦ ملايين ونصف عام ١٩٧٠ إلى ٩ ملايين تقريباً عام ١٩٨٠ ، ونحو ١٨ مليون عام ٢٠٠٠ ، ووجدت نسبة عالية منهم خارج الحياة الوطنية اقتصادياً (كان ٤٢٪ يعيشون من الاقتصاد غير المنظم في مطلع القرن) ، وكلهم خارجها سياسياً . وثانيها ، أن دولة الأسد لم تقارب وضع «الدين العام» ، أعني الهيمنة السنية في مجالات التعليم والأحوال الشخصية والاحتفالات الدينية العامة . بالعكس ، وجدت مناسباً لها أن لا تمس بهذه الأوضاع لحماية انفرادها التام بالسلطة السياسية .

وفي المقام الثالث ، أعاد نظام حافظ الأسد إنتاج التناقض الطبقي السابق للحكم البعثي عبر بنيانه التسلسلي ، الذي طور سمات فاشية تدريجياً . وفي عهد بشار احتد هذا التناقض بين البرجوازية بجناحيها ، المحلية والمركزية ، وبين شرائح مفقرة ومهمشة من السوريين بفعل هيمنة نموذج ليبرالي جديد للتنمية ، وتفكك الأجهزة الشعبوية الموروثة عن الأزمنة الباكورة من الحكم البعثي والأسدي . ويتصل التناقض الأبرز ومنبع العنف المتكرر في سوريا بالتعارض بين هذا الطابع بالغ الضيق لنخبة السلطة وبين سيطرتها على الدولة العامة . لكن لنعد ، إلى البداية الاصطلاحية ، عام ١٩٧٠ الذي استولى فيه حافظ على السلطة بانقلاب عسكري .

تأمين النظام

كان ظاهراً منذ وقت مبكر من حكم الرجل أنه يؤسس لبقاء طويل الأمد في السلطة . من مواليد ١٩٣٠ ، كان حافظ الأسد فتى في التاسعة عشرة حين بدأت الانقلابات العسكرية عام ١٩٤٩ في سوريا المستقلة قبل ثلاث سنوات

وقتها ، وشاباً ينضج في عقد الخمسينات النشط والمضطرب سياسياً ، الذي تعاقبت فيه انقلابات عسكرية فأوضاع سياسية تعددية وأكثر انفتاحاً فوحدة مع مصر ، ثم ضابطاً وشريكاً مؤسساً في خماسي اللجنة العسكرية البعثية السرية في مصر أيام الوحدة السورية المصرية (١٩٥٨-١٩٦١) ، قبل أن يشارك عسكريين بعثيين وناصرين في الانقلاب البعثي عام ١٩٦٣ ، ويكون شريكاً أساسياً في انقلاب ١٩٦٦ ، ثم بطل انقلاب ١٩٧٠ وسجّان رفاقه السابقين . سجن صلاح جديد ، أمين عام حزب البعث ٢٣ عاماً حتى موته ، ورئيس الجمهورية نور الدين الأتاسي ٢٢ عاماً ، ولم يفرج عنه حتى كان مؤكداً أنه سيموت خلال شهور بالسرطان .

خلال تلك السنوات العشرين التالية للاستقلال كانت الفكرة المهيمنة هي القومية العربية في صيغة «ليبرالية» ، ثم في صيغة «اشتراكية» ، ولكلتيهما نظرة سلبية إلى الطائفية ، وإن يكن السجل الواقعي مختلطاً ومشوباً . على أن انقسامات جهوية هي التي كانت الأبرز حضوراً على مستوى النخبة العليا قبل الزمن البعثي والأسدي ، وشككت أكثر مناطق البلد من الإهمال لحساب المدينتين الكبيرتين ، دمشق وحلب ، وبدرجة أقل حمص وحماه . كانت الأرياف مهملة ، والمدن الأصغر كذلك . ومنهما ، الأرياف والمدن الأصغر ، ظهر الكادر العسكري لحزب البعث ، واتسعت قاعدته الاجتماعية .

الدرس الذي يرجح أن الرجل استخلصه من التجربة هو أن الحفاظ على الحكم في سوريا أهم من الوصول إليه . ومعلوم أنه فعل كل شيء كي يحتفظ بالحكم «إلى الأبد» ، على ما كان مفروضاً على طلبة المدارس وجنود القوات المسلحة الهتاف كل صباح في العقدين الأخيرين من عقود حكمه الثلاثة .

كل شيء فعلاً ، من الأغاني التي تهتف باسمه إلى المجازر ، مروراً بتمائيل لا تخصى له و«المسيرات الشعبية العفوية» والسجون . وبالا اعتماد على الطائفية دوماً . الطائفية هي ما جعلت حكم الفرد الواحد ممكناً في سورية .

أول شيء بنى أجهزة أمنية قاسية ومرهوبة الجانب ، ورأس عليها ذوي قرباه

وموثوقيه من العلويين ، مع أولوية بينهم لأبناء عشيرته (ثم عشيرة زوجته) على ما يظهر حنا بطاطو ، وأولوية أخرى ضمن العشيرة لأسرته^(١) . المبدأ الذي ثابر عليه طوال سنوات حكمه هو أن أمن النظام وركائز استمراره ينبغي أن تكون بيد من يأمن لهم من أهل القرابة والثقة ، الأمر الذي يقتضي بطبيعة الحال تمييز هؤلاء على غيرهم على مستوى الكليات العسكرية والتطوع في الجيش وإشغال المناصب الأعلى أو مواقع التحكم الفعلي في أجهزة القوة . ومن المفهوم لبيئة كانت مفقرة ومحتقرة طوال قرون من الحكم السلطاني التقليدي أن تبادر إلى التطوع في الجيش والأجهزة الأمنية إن كان الباب مفتوحاً ، حتى لو لم يكن هناك تمييز لصالحها . كان علويون أخذوا يتجهون إلى الجيش منذ أيام الانتداب الفرنسي بكثرة تتقاطع في تفسيرها الحاجة إلى عمل ودخل ، مع تشجيع فرنسي ، ومع انكفاء سورية السنية المدينية عموماً عن الجيش (بفعل تفضيل التجارة والمهن العلمية من جهة ، والنفور من جيش أجنبي من جهة ثانية) . لكن التمييز لصالح علويين في هذه الأجهزة كان موجوداً منذ اللحظة الأولى من طرف الدولة الأسدية :

وبالمثل ، بنى حافظ تشكيلات عسكرية وظيفتها أمنية ، مثل سرايا الدفاع والحرس الجمهوري والقوات الخاصة ، ورأس عليها المقربين أيضاً ، أخوه رفعت قائدًا للسرايا ، وعلى الحرس شقيق زوجته عدنان مخلوف ، وعلى القوات الخاصة علي حيدر . وفي الوقت نفسه قيّد الجيش النظامي بأن جعل كل تشكيل عسكري مكون من قائد للتشكيل ومسؤول حزبي ومسؤول أمني ، مع تحاصص طائفي للمناصب غالباً ، بحيث يتعذر على أي تشكيل أن يتصرف بصورة موحدة ، ومع أولوية غالبية للمسؤول الأمني . حافظ أسد هو الحاكم العسكري لسوريا الذي أضعف دور الجيش المستقل في السياسة إلى أقصى

(١) حنا بطاطو : فلاحو سورية ، أبناء وجهائهم الريفيين الأقل شأنًا وسياساتهم ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، ترجمة : عبدالله فاضل ورائد النقشبندي ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ٢٠١٤ ، الصفحات من ٢٨٢ إلى ٤٤٩ .

حد ، وجعل منه أداة للقمع الداخلي والإقليمي بكل معنى الكلمة . والملاحظة اللافتة أن نزع الصفة السياسية الفاعلة للجيش السوري ساريداً بيد مع انطواء صفحة الحرب بين سوريا وإسرائيل (١٩٧٣ - ١٩٧٤) . بعدها مباشرة تقريباً (١٩٧٦) انفتحت صفحة الحرب ضد فلسطينيين ولبنانيين في لبنان ، ثم ضد سورين في سوريا . لقد تحول الجيش من جيش وطني مفرط التسييس إلى جيش نظام منزوع السياسة ، أو أداة منفعة للسياسة ، وعملياً حرس بريتوري للطغيان . والنقطة المهمة هنا أن وصف نظام حافظ ، ثم ابنه بشار ، بالعسكري غير صحيح . الصحيح ، مؤقتاً ، وصفه بالنظام الأمني أو المتمركز حول الوظيفة الأمنية ، والقائم على أجهزة المخابرات وقت السلم أو الحرب الأهلية الباردة ، وعليها وعلى وحدات عسكرية ذات وظيفة أمنية وقت الحرب الأهلية الساخنة . حروب الحكم الأسدي حروب أمنية ، ملحقمة بالتعذيب وليس العكس ، وهي تهدف إلى سحق معارضييه وبيئاتهم الاجتماعية .

الأجهزة الأمنية ترتبط مباشرة بالرئيس حصراً ، وليس بأية سلطة مدنية ، وليس لها أن تقيم صلات مستقلة فيما بينها أيضاً . الرئيس هو القائد الأعلى لأجهزة أمنية متنافسة ، وهو وحده من تلتقي عنده المعلومات القادمة من هذه الأجهزة ، والذي يطلع على الصورة الأكثر كمالاً لأي وضع بعينه . قادة الأجهزة أنفسهم يحوزون معلومات أقل شمولاً ، أما عموم السوريين فهم موضوع المعلومات الأساسي .

قام النظام السياسي ككل على الولاء للرئيس الذي جمع بين يديه رئاسة الدولة وقيادة الجيش والقوات المسلحة والأمانة العامة لحزب البعث الحاكم . لكن أكثر من هذه المناصب الرسمية ، بات الرجل رمز سورية ومركز الحياة العامة في البلد . وهو أرفع شأنًا بما لا يقاس من حزب البعث ومن الحكومة ومن الجيش ، ومن المثقفين ومن الشعب ، ومن المدن ومن البلد ، ومن كل شيء . وصار يوصف بأنه عبقرى وحكيم وعظيم ، و«سيد الوطن» و«بطل الحرب والسلام» و«القائد الرمز» و«فخر الأمة» . وهو المعلم الأول والطبيب الأول

والمهندس الأول والمحامي الأول . . . ، ترفع صورته في كل مكان ، وتنصب له التماثيل في كل مكان أيضاً . ولعل الغرض من هذا التعظيم الذي شكل وظيفة ثابتة لكل مؤسسات السلطة يتعدى إقناع الناس بعبقريته وشرعية حكمه وبقائه الأبدي إلى إرعابهم وشل فكرة الاعتراض في نفوسهم . ويبدو أن عموم السوريين أدركوا أن نظاماً على هذه الدرجة من تمجيد ذاته مستعد لفعل كل شيء كي يبقى في السلطة . وسرعان ما أخذوا يرون أمثلة مروعة على ذلك .

كان الولاء للرئيس ومديحه الذي لا يعرف حدوداً للمبالغة ، ورفع الالافات الممجدة له ، مشروعاً للكسب الخاص أيضاً ، شيئاً يتوسله أشخاص وأسر وجماعات لتخويف غيرهم ونيل أفضليات على حسابهم من جهة ، ولتحقيق مصالح خاصة عند جهات عامة ، محلية أو مركزية ، من جهة أخرى .

لكن المغزى الفعلي لذلك هو أن في البلد شخصاً حراً وحيداً (بما يصادق على القول العنصري لهيغل عن «الشرق») ، أي أن هناك سياسياً وحيداً وصانعاً وحيداً للسياسة هو حافظ الأسد . لا أحزاب سياسية ، لا مجال سياسي ، لا نقاشات سياسية في البرلمان أو الصحف أو الجامعة ، لا رأي حراً ، ولا اجتماعاً طوعاً مستقلاً ، ولا احتجاجات علنية أو تجسيدات عاماً لكلمة لا .

الأسدية: دولة خاصة وطائفة عامة

لكن ماذا تعني هذه السياسة الخاصة بوضع علويين تفضيلاً في تلك المواقع العسكرية والأمنية؟ ماذا يعني أن أناساً ، بدلالة منحدرهم المذهبي الخاص ، يشغلون مواقع مفصلية في الدولة ، مؤسسة الحكم العام؟ إنه يعني تعميم فئة خاصة من المجتمع ، إضفاء صفة عامة عليها ، ما يستحق أن يسمى الطائفة العامة التي تشغل موقعاً ممتازاً في الدولة . لا حاجة إلى القول إنه لم يتح لجميع العلويين أو لأكثريةهم إشغال هذا الموقع ، لكن علويين شغلوه أكثر من غيرهم . أتكلم على طائفة سياسية عامة بغرض التمثيل المفهوم لهذا الوضع التمييزي لمصلحة علويين ، دون أن يقتضي ذلك أن العلويين أحرار سياسياً ، أو أنهم

حاكمون بما هم كذلك . ليسوا كذلك . وينبغي أن يفهم هذه الكلام على نحو ما يفهم الكلام عن طائفة دينية عامة هي السنيون ، يجري تعميم عقيدتها تعليمياً وتشريعياً ورمزياً . لا يعود هذا بنفع مباشر على جميع السنيين ولا على أكثرتهم ، لكنه يسجل امتيازاً بنيوياً لسنيين في هذه المجالات . الفرق المهم في هذا الشأن مرتبط بالسيادة والسودد . السيادة للدولة المتجسدة في حافظ الأسد شخصياً ، والسودد هو الشعور بالقوة والمجد والأفضلية من قبل من يشعرون بقرب خاص من السيد . يتجاوز الأمر العزوة التي يشعر بها المقربون من عزيز نافذ ، إلى انفراد بالمجد والعلو أو التسيد على الغير .

وغير وضع الطائفة العامة ، وكثمن لها ، يعني التمييز لمصلحة علويين في أجهزة الدولة الارتكازية تخصيص «الجمهورية» ، أو نزع الصفة العامة للدولة ، وإنتاج الدولة الخاصة . «سورية الأسد» هي الاسم الذي يكتف وضع الدولة الخاصة . وهو يضم أن الدولة السورية ملك لرئيسها ، الأمر الذي مهد في مطلع القرن الجاري لتوريث الحكم بعد موت الرئيس المؤسس .

حجر الارتكاز في خصخصة الدولة هو توظيف الوظيفة الأمنية التي هي العمق غير الظاهر للدولة الخاصة ، أو «الدولة الباطنة» ، موطن السلطة الحقيقية في البلد .

وأكثر ما يكشف توظيف الوظيفة الأمنية والطابع العدواني للأجهزة القائمة بها هو ظاهرة الشبيحة ، مجموعات خاصة غير منظمة ، تلتف حول رؤساء لها من بيت الأسد أو أسر علوية أخرى نافذة ، و«تُسَبِّح» على «الدولة الظاهرة» التي سأتكلم عليها لاحقاً ، وعلى عموم السكان . الظاهرة قديمة ، تعود إلى ما بعد الانتداب السوري على لبنان عام ١٩٧٦ ، ازدهرت في الثمانينات ، وبلغت أوجها أثناء الثورة . فمنذ بدايتها ، قام الشبيحة بحماسة بدور أمني عام دون أن تكون لهم أي صفة عامة ، الأمر الذي يحيل بوضوح إلى وضع الطائفة العامة والدولة الخاصة ، وإلى ارتباطهم الوثيق بما أسميه الدولة الباطنة (سيجري الكلام عليها بعد قليل أيضاً) . ومعلوم أنه جرت في أواخر عام ٢٠١٢ مؤسسة الشبيحة ،

بإشراف إيراني ، في إطار ما يسمى «قوات الدفاع الوطني» التي تشارك النظام حربه ضد بيئات الثورة السورية . وعلى هذا النحو ، تحول الشبيحة إلى قوة قمعية منظمة ، وهذا وقت كانت الأجهزة الأمنية الرسمية تظهر كقوى تشبيح وإجرام منفصلة منذ أيام الثورة الأولى ، قبل أن يتكشف في الشهر الأول من عام ٢٠١٤ أنها قتلت نحو سبعة آلاف سوري تحت التعذيب خلال ٢٩ شهراً ، من بداية الثورة حتى آب ٢٠١٣^(١) ، ما يجعلها فعلياً مصانع موت بالجملة .

لكن ما الذي دفع النظام إلى الاعتماد على الثقة «الطبيعية» لذوي قرياه الأهليين ، بدلاً من العمل على تطوير ثقة وطنية ، وهو الذي يعتنق عقيدة قومية عربية؟ شيان : أولاً ، تعارض الثقة الوطنية مع طلب السلطة المطلقة الدائمة . تتوافق هذه بالمقابل مع الثقة الأهلية ، ومع التهاون في الأهلة أو تعريف الأفراد بمنابتهم الأهلية . مطلب الحكم الدائم يتوافق كذلك مع تسهيل فساد الجميع حول الحاكم كي يضعهم في موقع الإدانة ويقوض قدرتهم على لعب دور سياسي مستقل^(٢) . ويتصل بذلك ، ثانياً ، مبدأ «اقتصادي» : الثقة الوطنية صناعية ، تقتضي استثماراً أقوى في المواطنة والمساواة الحقوقية والسياسية ، وتخلياً عن شهوة الحكم الأبدي . «الثقة الطبيعية» منجم ، متاح استثماره بقليل من الجهد ، ويعود بـ«ريع» من الولاء القوي يكفي لحماية نظامه . أما الثقة الوطنية العامة فهي صناعة ، تتطلب مستثمرين أبعد نظراً ، وعوائدها أبطأ ظهوراً .

سهل للنظام الاستناد إلى أهل ثقته أن العلويين عانوا فعلاً من هامشية مديدة ، لم يبدأ عمومهم بالخروج منها إلا مع الانتداب الفرنسي ، وتطورت في

(١) أي حتى انشقاق سيزار ومعه ٥٥ ألف صورة لضحايا التعذيب . ينظر في هذا الشأن كتاب :

Garance Le Caisne: *Operation Caesar, at the Heart of the Syrian Death Machine*, Polity press, Cambridge, 2018.

(٢) صاغ ذلك المرحوم طيب تيزيني كالتالي : إفساد من لم يفسد بعد ، كي يصير الجميع مداناً وتحت الطلب ، وذلك في ثلاثة مقالات عن الفساد كتبها بُعيد موت حافظ الأسد في حزيران ٢٠٠٠ ، وأعاد نشرها في كتابه : من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني ، الصادر عام ٢٠٠١ .

أوساطهم سرديّة مظلوميّة لقرون^(١) ، تكلمت بلغة قومية جهيرة (القومية العربية ، والقومية السورية) حتى سبعينات القرن العشرين ، وبقدر ما بلغة الشيوعية في ثمانينات القرن .

والتقاء السلطة القائمة على الولاء الشخصي ، لا على قواعد قانونية مطردة ومؤسسات مستقلة ، مع تطبيق الركائز الأمنية والعسكرية للنظام ، اقترن دوماً بإتاحة تمام متفاوت للسوريين في الدولة ، بحيث يشعر بعضهم أنه مرتاح وفي بيته ، بينما يشعر آخرون بالغربة والإحباط . ولتفاوت التماهي هذا فاعلية انقسامية ، هي ما صُمِّم مفهوما الوطنية والوحدة الوطنية لاحتوائها . يحتكر النظام تعريف الوطنية بصورة موجهة نحو كبت تسرب التماهي المتفاوت إلى سطح الحياة العامة ، ومنع أي نقاش حول منابعه السياسية والاجتماعية . الوحدة الوطنية في سورية تعني التكتّم التام على الطائفية والممارسات المرتبطة بها ، وتجرّم من يتكلمون في الأمر بذريعة «إثارة النعرات الطائفية» . هذا لا يحمي ممارسات النظام الطائفية فقط ، وإنما يقلب الواقع لتكون إضاعة التمييز والاعتراض عليه هي الفعل الطائفي .

وكان لافتاً قبل الثورة السورية تطوع مثقفين لحراسة هذا التابو ، والوطنية المؤسسة عليها وتوجيه الاتهام بالطائفية لأدباء ومثقفين يعملون على كسر التحريم الطائفي ، مع ما يتراوح بين الصمت على طائفية النظام وبين إنكارها بقوة . يكمل هؤلاء عملياً دور الأجهزة الأيديولوجية التي تعمم مفهوم الوطنية التمييزي المتكتم على الطائفية ، ودور الأجهزة الأمنية القامعة لمن ينتهك التحريم . هذا الكفاح الحامي للتأبؤ يدل على أن وقائع الطائفية ، والأدوار السياسية والأمنية الحارسة لها ، والثقافة والتصورات المنتجة لتمويهها وحجبها ، ولحاصرة منتهكي التابو ، هذه

(١) يشكك ستيفان وينتر في دراسة حديثة للمتاح الوثائقي في مظلومية علوية مستمرة قبل الكيان السوري المعاصر ، ويوفر قراءة «علمانية» ، «أقل جوهرانية» و«أكثر مادية» بحسبه للتاريخ العلوي . ينظر كتابه : تاريخ العلويين من حلب القرون الوسطى إلى الجمهورية التركية ، ترجمة : أحمد نظير الأتاسي وباسل وطفة ، الطبعة الأولى ، مركز حرمون للدراسات المعاصرة ، ٢٠١٨ .

كلها وقائع دينامية وصراعية ، لا تكف عن إنتاج مفاهيم وخطابات وممارسات تحمي أوضاع الامتياز الاجتماعي والسياسي المرتكز على الطائفية .

ارتبطت إعادة إنتاج النظام لنفسه منذ نشوئه بإعادة إنتاج الانقسامات الطائفية ، وتراجع الوزن السياسي للرابطة السورية العامة . صار السوريون مع مرور الزمن سوريين أقل ، ومنسوبين إلى جماعاتهم الأهلية أكثر . هذا لم يحصل عقو الخاطر ، بل هو نتاج سياسة تمييز منهجية محصنة بقمع تتولى القيام به الأجهزة الأكثر طائفية في البلد . الطائفية أداة حكم فعالة ، ليس لأن النظام يعتمد عليها في أمنه وبقائه ، ولكن كذلك لأنها تتيح تفريق صفوف المحكومين ، واتجاه العلاقات فيما بينهم إلى التباعد لا إلى التقارب ، والخوف من بعضهم لا الثقة ببعضهم . يعزز من ذلك أن العلاقة بين الأجهزة الأمنية وعموم السوريين تعتمد على العنف الجسدي والإذلال ، وتحاكي في الواقع العلاقة التي تقيمها قوات الاحتلال الإسرائيلية مع الفلسطينيين ، أو العلاقة الاستعمارية عموماً . الطابع الشخصي للعنف والإذلال ينتج الروابط العضوية وينتج عنها في آن . المعتقون المهانون يندفعون إلى التكوّم على رابطتهم القربانية التماساً للحماية ، كما يتكوم شخص يهاجمه من لا قبل له بهم على نفسه لحماية جسمه . ويتعذر أن يطور المعتقون نظم تفكير وقيم عمل أوسع أفقاً من الجماعة الأهلية . في المقابل ، يبدو أن الارتباط بين الانتقام كشكل للعنف مرتبط بالإذلال وبين الروابط الأهلية أقوى من أن يكون عارضاً . عنف العشيرة إذلالية وتحقيري ، لأن الكرامة محمولة هنا على جماعة العشيرة لا على الفرد . وقريب من ذلك عنف الطوائف . مكانة طائفنا أو كرامتها وشرفها لا تصان دون الرد على عنف طائفتهم بأقوى منه ، وحفر الرد في ذاكرتهم ، وفي وقائع تروى . موقع النساء مهم من هذا الباب في سجل عنف تشكيلات بطريكية مثل العشائر والطوائف .

مفهوم العدالة المرتبط بالقانون والدولة الحديثة يراهن على فصل العقاب عن الإذلال (لكن ليس في العلاقة مع دول أخرى ، أو خصوصاً «حضارات» أخرى) ، وعلى أن يكون العقاب فردياً ومجرداً ، لا يطال التكامل الجسدي

والمعنوي للشخص المعاقب . في سوريا لم تتطور العدالة يوماً لتقارب هذا المثال ، لكنها سجلت انحطاطاً كلياً في العهد الأسدي نحو الإذلال والتعذيب والعقاب الجماعي ، وصولاً إلى المذابح وحصار المناطق . وهذا مرتبط بصورة وثيقة مع تقويض مبدأ الدولة والعدالة القانونية ، ومع اعتماد الطائفية أداة حكم أساسية . تميل أجهزة النظام بصورة متواترة إلى التفكير في أن خصوم النظام يخاصمونهم لأسباب طائفية حصراً . ويجد المرء نفسه أمام الأجهزة الأكثر طائفية في البلد مدعواً إلى إثبات وطنيته ولا طائفيته!

وهناك ما يشبه ذلك تماماً بخصوص الحراس الثقافيين للتأبؤ الطائفي : يميلون إلى إرجاع كل معارضة جذرية للنظام إلى أسباب طائفية حصراً . وهو ، بالمناسبة ، ما يناسب الإسلاميين ، والسلفيين منهم بخاصة .

مجمل هذه الملاحظات ضروري كي نبقى في بالنا أن الطائفية علاقة قوة بقدر كبير ، ليست تعبيراً سياسياً عن المجتمع أو الدين أو الثقافة ، ولا هي مجرد إطار للمحسوبيات وقضاء الحاجات ، كما سيظهر لاحقاً . حين نتكلم على الطائفية نتكلم على كراهية وعلى إكراه ، وعلى تمييز وعدم ثقة ، على امتياز اجتماعي وسياسي ، وعلى حرب وعلى خداع . هذه التدايعات المعلومة للمفهوم تؤثر على كم يمكنه عبر السنين والعقود أن يصير خزاناً للقتل والجريمة والمذابح ، وحروب لا تنتهي .

في المحصلة ، ارتبط صعود الطائفية وانتشارها بتعميم غير مبرر وطنياً لجماعة خاصة ، وهو ما اقترن طول الوقت أيضاً بصعود العنف وتحكيمه في الحياة العامة ، ومعه التعذيب والكراهية . لا على مستوى المقدار ، ولا على مستوى النوع ، عرفت سوريا هذا العنف الهائل الممتزج بالكراهية منذ وقت مبكر من الحكم الأسدي . لقد جرى توسل تعميم العلويين استراتيجياً للسيطرة السياسية الدائمة ، لامتلاك الدائم للدولة العامة ، ثم للبلد نفسه ، من قبل حافظ الأسد وأركان حكمه . وشكل وضع الطائفة العامة والدولة الخاصة وجهين للنظام الذي أسسه الرجل وبنى هياكله ، قبل أن يورثه لابنه بشار .

الوراثة ليست شيئاً طرأ على النظام من خارجه ، إنها وجه أساسي للنظام السلطاني المحدث الذي تشكل الطائفية والتماهي الطائفي المتفاوت أداة حكم له ، والذي يثابر على تصنيع العصبية المناسبة لاستمراره «إلى الأبد» . الحكم السلطاني أبدي تعريفاً ، ووراثي تعريفاً . الطائفية من لوازم التأييد والوراثة .

الأسدية: دولة ظاهرة ودولة باطنة

تمايزت منذ وقت باكر من حكم بطل هذه القصة ، حافظ الأسد ، دولتان في سورية : دولة ظاهرة ، عامة ولا طائفية ، لكن لا سلطة حقيقية لها ؛ ودولة باطنة ، خاصة وطائفية ، وحائزة على سلطة القرار فيما يخص المصائر البشرية والعلاقات بين السكان وتحريك الموارد العامة ، فضلاً عن العلاقات الإقليمية والدولية . تتكون الدولة الظاهرة من الحكومة والإدارة والجيش العام والتعليم والمؤسسات العامة و«مجلس الشعب» والقضاء والمحاكم ، إنها عالم الموظفين التنفيذيين الذين لا سلطة لهم ، ولا حرية . فيما تتكون الدولة الباطنة من الرئيس (والأسرة الأسدية في زمن بشار) ومن الأجهزة الأمنية والتشكيلات العسكرية ذات الوظيفة الأمنية ، واليوم من أثرياء السلطة الكبار ، وأبرزهم رامي مخلوف ، ابن خال بشار الأسد . محروسة بالخوف ، الدولة الباطنة ليست مرئية من قبل عموم السوريين ، ولا نفاذ لهم إلى آليات القرار فيها . أركان الدولة الباطنة الأمنيون يصفون أنفسهم بأنهم «أبناء النظام»^(١) ، أو النظام ذاته ، فيما كبار الدولة الظاهرة

(١) على ما نسب الوزير السابق أسعد مصطفى إلى عدنان بدر حسن ، رئيس جهاز الأمن السياسي ، ميمراً نفسه عن مدير المخابرات العامة محمد بشير النجار في تسعينات القرن الماضي : أنا ابن النظام وهو أجير .

<https://www.alarabiya.net/ar/programs/politic-memory/2013/09/20/%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D9%83%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D8%B3%D8%B9%D8%AF-%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%81%D9%89-3->

مجرد موظفين . الفرق بين الكبير والصغير في الدولة الظاهرة أصغر من الفرق بين كبير في الدولة الباطنة وكبير في الدولة الظاهرة . أو ، بعبارة أخرى ، ليس هناك إلا صغار في الدولة الظاهرة . الكبار موجودون في الدولة الباطنة .

ولوضع الدولة الباطنة أثره على العلويين الذين يشغلون موقع الطائفة السياسية العامة ، ويتمثل في توثيق ارتباطهم بالدولة الأسدية . في الأصل ليس لدى العلويين مؤسسة دينية قوية ، لكن هذه المؤسسة الضعيفة أضعفت أكثر في ظل حافظ الأسد ، فلم يعد هناك تحقق عام للعلويين غير «دولة» صارت باطراد مناط هويتهم الجامعة . مرّ ذلك بمسار من قمع أية تعبيرات سياسية مستقلة بين العلويين أنفسهم أو استتباعها : «الشباطيون» الذين كانوا بعثيين أصلب أيديولوجياً من بعثيي حافظ الأسد اعتقلوا وأضعفوا ، ولم يفرج عن رمزهم ، صلاح جديد ، إلا ميتاً في عام ١٩٩٣ . ونال «حزب العمل الشيوعي» ، وكانت نسبة تمثيل العلويين فيه عالية ، مصيراً مماثلاً في ثمانينات القرن العشرين وتسعيناته . ولا يبعد أن اختطاف وتغيب عبد العزيز الخير في أيلول ٢٠١٢ يندرج ضمن المنطق نفسه : ضرب إمكانية ظهور أي تعبير علوي مستقل عن النظام .

لكن هذا الوضع مرّ أساساً عبر التمييز الفعلي لمصلحة علويين في أجهزة الدولة الارتكازية ، الأمن بخاصة ، ثم الإعلام والجهاز الدبلوماسي .

والمهم ، في هذا السياق ، أن الطائفية ليست من الممارسات والأوضاع التي تجري على مستوى الدولة الظاهرة . على هذا المستوى ثمة ضرب من العمومية السورية ، اسمه الأيديولوجي هو «الوحدة الوطنية» ، ويراعى فيه غالباً ضرب من التوازن الطائفي التقريبي على مستوى توزيع المناصب . وحين يرفض مثقفون أو ناشطون سوريون وصف النظام بالطائفي ، فإنهم يتركون لعالم الدولة الظاهرة السوري العام أن يخدعهم (هذا حين لا يكونون حراساً للتأبؤ الطائفي) . بيد أن هذا يرد كلامهم إلى أيديولوجيا تبريرية ، تخفق في الكشف عن منابع التسلط والاستتباع الحقيقية في المجتمع . الطائفية هي مبدأ تماسك الدولة الباطنة ، ونهجها غير المعلن في التعامل مع السكان . وليس مفهوماً أن لا يجري تناول

صريح لهذا الواقع الذي هو منبع للتزييف والمراوغة والتكاذب في الحياة السورية العامة ، فوق كونه منبعاً للكراهية والعنف والمذابح . التعذيب يجري على مستوى الدولة الباطنة ، الأجهزة الأمنية المطيعة التي هي وكالات تعذيب ومصنع السلطة الفعلية في البلد^(١) .

من أجل تمثيل رمزي لحقيقة العلاقة بين الدولة الظاهرة والدولة الباطنة ، يفيد الالتفات إلى رزنامة الأيام الوطنية ومكانة أيام الدولة الأسدية أو الدولة الباطنة بالمقارنة مع أيام البلد والدولة الظاهرة . العيد الأكبر منذ عام ١٩٧٠ هو ذكرى «الحركة التصحيحية المباركة التي قادها السيد الرئيس حافظ الأسد» في ١٦ تشرين الثاني ، تكرر خلاله وسائل الإعلام المختلفة أياماً لتمجيد المناسبة وصاحبها ، ويحييها معلمو المدارس في صفوفهم ، وتعم اللافتات بصور «القائد الرمز» في الشوارع والساحات وأمام مقرات المؤسسات الرسمية وعلى أبوابها . يليها ذكرى انقلاب ٨ آذار الذي استولى فيه عسكريو حزب البعث على الحكم عام ١٩٦٣ ، فيما انزوى ما يفترض أنه العيد الوطني الجامع ، يوم جلاء القوات

(١) الدولة الباطنة ، ومكونها الأمني بخاصة ، هي ما تريد القوى الغربية الحفاظ عليه في سورية ، فيما تريد روسيا الأسرة الأسدية والمكون الأمني معاً . في لقاء جمع في قطر معاذ الخطيب ، السياسي السوري ، مع ميخائيل بوغدانوف نائب وزير الخارجية السورية ، يبدو أن الروس عرضوا على الأول أن يرأس حكومة وحدة وطنية بصلاحيات واسعة ، لكن مع بقاء بشار الأسد في السلطة لولاية واحدة من سبع سنوات ، ودون المساس بالأجهزة الأمنية . للمزيد عن اللقاء الي جرى في حزيران ٢٠٢٠ ، انظر الرابط :

<https://www.alaraby.co.uk/%D8%BA%D9%85%D9%88%D8%B6-%D8%AD%D9%88%D9%84-%D9%86%D8%AA%D8%A7%D8%A6%D8%AC-%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%BI%D8%B6-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A-%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B0-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B7%D9%8A%D8%A8-%D8%A8%D8%A8%D9%88%D8%BA%D8%AF%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%81>

هذا يعني بالضبط أن مراكز السلطة الحقيقية ، أجهزة القتل العام والمسؤولية السياسية عن القتل ، تبقى في الأيدي نفسها ، ويبقى لها التكوين الطائفي وغير الوطني نفسه .

الفرنسية من سورية ، ١٧ نيسان ، إلى مكانة ثانوية .

جرت على هذا النحو إعادة هيكلة الذاكرة الوطنية بحيث يشغل حافظ الأسد الموقع المؤسس الذي لا يداني . أما الزمن قبل الأسدي فقد جرى التكتّم عليه بصورة تامة ، ولا يذكر إلا بصورة طقسية بوصفه زمناً لـ «الإقطاع والبرجوازية» . سياسيو الاستقلال ورؤساء سورية قبل الحكم البعثي لا يرد لهم ذكر في وسائل الإعلام والمباح من الكلام العام .

تظهر ثنائية الدولة الظاهرة والدولة الباطنة أن السلطة الفعلية لا تحتجب وراء الإيديولوجية الوطنية وحدها ، ولكن وراء قناع بنيوي ، هياكل الدولة العامة بالذات . الدولة هي إيديولوجية النظام ، العنصر المؤسسي الذي يخفي وراء عموميته الظاهرة السلطة الخاصة ، السلالية والطائفية .

«سوريا الأسد»

بعد أن كانت سنوات حكم حزب البعث السبعة السابقة لانقلاب حافظ الأسد شهدت تأميمات صناعية وتجارية وإصلاحاً زراعياً وتوسعاً للخدمات الاجتماعية ، توقف هذا النهج في عهد حافظ الأسد ، وإن لم يتراجع عن شيء مما تحقق . وبدأ بإرخاء القيود السياسية والإدارية المفروضة على النشاط الاقتصادي للبرجوازية السورية التقليدية .

ومنذ السنوات الباكرة من حكمه ، وخاصة بعد حرب ١٩٧٣ ضد إسرائيل وتدفق أموال خليجية على الدولة الأسدية الفتية ، بدأت تتشكل طبقة مثرية من داخل الحكم البعثي ، تعتمد في دخلها على احتكار أدوات الإكراه العامة ، وعبر شراكات إجبارية مع ما بقي من البرجوازية التقليدية . كانت هذه تلقت ضربات كبيرة أيام الوحدة مع مصر ، وكذلك في السنوات السابقة من الحكم البعثي ١٩٦٣-١٩٧٠ ، ، فانحدرت إلى موقع تابع ، وفقدت أي تطلعات سياسية مستقلة .

وفي الجمل ، أخذ مستوى العدالة الاجتماعية يتراجع تدريجياً ، وصار الموقع

في السلطة العمومية يضمن أفضلية اقتصادية اجتماعية لأصحابه . كان رفعت الأسد ، شقيق حافظ ، وقائد التشكيل الأقوى المولج بحماية النظام حتى عام ١٩٨٤ ، تجسيدا لتلاقي السلطة والثروة ، ولبدأ الشراكات الإجبارية مع برجوازيين دمشقيين أقدم ، وجنى ثروته من هذه الشراكات ، ومن النهب المباشر وتجارة الآثار ، ومن حيازة ميناء خاص به ، لم يُغلق حتى جرى إبعاده بفعل تطلعه إلى الحلول محل أخيه المريض وقتها ، ١٩٨٤ . ثم بما أعطاه أخوه من أموال اقترضت من ليبيا على ذمة مصطفى طلاس^(١) مقابل إخلاء موقعه في السلطة .

على أن رفعت الذي طرد كشخص ترسخ كبرنامج ونهج . فأجهزة الأمن والتشكيلات العسكرية الأمنية التي خرجت لتوها منتصرة من مواجهة احتجاجات اجتماعية وسياسية نشطة ، ومن صراع مسلح مع الإسلاميين ، أعطيت خلاله ضوء أخضر للتفطيع بالمهزومين ، أعمارهم وممتلكاتهم وروابطهم الاجتماعية ، هذه الأجهزة والتشكيلات كان لا بد من تمييز رؤسائها بعطايا وامتيازات مباشرة أو غير مباشرة ، ومنها شراكات إجبارية مع وجهاء محليين : ملاك أراضي في منطقة الجزيرة ، صناعيين وتجار في حلب ودمشق ومدن أخرى ، فضلا عن وكالات الشركات الأجنبية . . . وكل على مقياسه : الكبار يشاركون الكبار والصغار يشاركون الصغار ، أو تفتح لهم علاقة القوة التي بين النظام ، ومكونه الطائفي بخاصة ، وعموم السكان باب الابتزاز والرشوة . منطق السيطرة الأمنية الذي وضع البلد عمليا تحت الاحتلال ، ووضع أدوات الاحتلال الأمنية في الموقع الأقوى للتحكم بالتفاعلات الاجتماعية ، ومنها المبادلات الاقتصادية ، وجعل منهم شريحة السادة التي تحظى بالثروة لكونها

(١) ينظر في هذا الشأن كتيب مصطفى طلاس المنشور عام ٢٠٠٣ : أميركا تستحث رفعت الأسد للوصول إلى السلطة في العام ١٩٨٤ .

متاح هنا : <https://www.souriyati.com/pdf?art=80495>

وهنا عرضي للكتيب بعد صدوره بقليل : <https://www.souriyati.com/pdf?art=80495>

تملك السلطة . رفعت هو «الاسم التجاري» لبرنامج جنبي الثروة بالسلطة . رحل المسمى إلى أوربا ، كعبة البرجوازية المركزية السورية ، مع ملياراته بعد صراعه مع أخيه على السلطة ، لكن الاسم بقي ، وصار نهجاً عاماً .

وعدا ما يقال عن أن ميزانية الجيش تستهلك نسبة عالية من الميزانية السورية ، والأرجح أن أكثرها يذهب إلى الأجهزة والتشكيلات ذات الوظائف الأمنية ، فإن معظم دخل كبار رجال هذه الأجهزة ومتوسطيها وصغارها يأتي من ابتزاز قطاعات واسعة من السكان ، وتحويل الدخل لمصلحة هذه الانكشارية الأمنية المرهوبة . وهذا ما يسوغ الكلام على استعمار داخلي ، أو على علاقة استعمارية شكلت إطاراً لاستيلاء المفاوز الأسدية المسلحة ، الموزعة في كل أرجاء البلد ، على موارد خاصة وعامة بالقوة ، وتشكلت بالمحصلة طبقة جديدة ، عمادها كبار رجال الدولة الباطنة من مقربي الأسرة الأسدية وموثوقيها وشركائها . كان تجريد المجتمع من السلاح والقدرة على الدفاع عن نفسه هو ما يسمى «الأمن» ، وهو مساحة تقاطع مفهوم الدولة الفيدرالية مع حكم الطغمة التي تحكم بأسلوب استعماري . هو أيضاً منبع اتهام كل مقاومة مسلحة بالإرهاب ، وفق المنهج الاستعماري المجرب ، وأقربه إلينا منهج إسرائيل .

ما سبق يكفي لإعطاء فكرة عن حال العدالة الاجتماعية ، أما العدالة القانونية فسقطت سقوطاً حراً . كانت الأجهزة الأمنية تقوم بوظائف قضائية ، تعتقل وتعذب وتحبس ، دون أن تُساءل . ولم يحدث لمرة واحدة في عقود الحكم الأسدي أن تعرض مسؤول أمني للمساءلة بسبب جرائمه بحق العموم ، ومنها قتل واستيلاء على ملكيات على نطاق واسع .

كان هناك أيضاً قضاء عسكري وقضاء أمني استثنائي يُقدّم أمامهما مدنيون . أما القضاء العادي فسجل تدهوراً مطّرداً ونخره الفساد والتخريب الحزبي والأمني .

حال العدالة السياسية كان أسوأ بعد . السجون امتلأت بعشرات ألوف المعارضين السياسيين ، من الشيوعيين إلى الإسلاميين ، مروراً ببعثيين وناصريين

ومواطنين أفراداً تعرضوا لوشاية حقيقية أو كيدية . وجميع هؤلاء تعرضوا للتعذيب (عدا من استدركتهم «واسطات» مؤثرة) والإهانة . وقضى بعضهم تحت التعذيب ، وقضى كثيرون منهم سنوات طويلة في السجون ، وأعدم ألوف الإسلاميين في سجن تدمر الذي ظل نزالؤه يتعرضون لتعذيب عشوائي يومي حتى نهاية القرن العشرين ، ودُفن المقتولون في مقابر جماعية غير معلومة حتى اليوم . وكانت مقتلة حماه ١٩٨٢ نقطة النهاية ، لا في الصراع مع الإسلاميين ، بل في أي حقوق سياسية لعموم السوريين .

باختصار ، لم تعد هناك عدالة في سورية ، ولم يكن هناك مرجع من أي نوع يستطيع أن يحتمي به أو يشكو إليه المستضعفون من عدوان آل السلطان وأعوانهم .

وبقدر ما تمركز النظام بإفراط حول وظيفة السلطة على الناس ، أخذ كل شيء آخر يتراجع : التعليم ، الاقتصاد ، الإدارة ، الثقافة ، الجيش ... ، وبقدر ما صارت السلطة متمركزة حول شخص الرئيس ، صار الولاء له قيمة القيم ، وتطورت وظيفة إنتاج للولاء عابرة للمؤسسات العامة ، بما فيها البيروقراطية والمدارس والجامعات والنقابات والشركات الحكومية ، فضلاً عن الجيش طبعاً ، وعن المنظمات الشعبية وحزب البعث . والولاء وظيفة وثيقة الارتباط بوظيفة أمنية لهذه المؤسسات نفسها : مراقبة كادرها ، وكتابة التقارير الأمنية بمن يُشك بولائهم ، والمشاركة المباشرة في عمليات القمع عند اللزوم . «التقارير» هي مواد مكتوبة ترفع للأجهزة الأمنية من مخبرين محترفين أو متطوعين ، تتضمن معلومات عن أن هذا أو ذاك من الناس ، بحضور فلان وعلان ، قال كذا أو فعل كذا أو امتنع عن فعل كذا ، حين كان يجب عليه القيام به^(١) . تعمم هذا الولاء

(١) امتنع مثلاً من البصق على جثة إبراهيم اليوسف ، منظم مجزرة مدرسة المدفعية عام ١٩٧٩ ، وقد قتل في صيف ١٩٨٠ ، مثلما حدث لمحمد سفاف الذي قضى ١٢ عاماً في سجن تدمر بتهمة عدم البصق ، على ما يروي معبد الحسون في كتابه عن سنواته في سجن تدمر : قبل حلول الظلام ، حين يصير الدم ماء . كتب مخبر تقريراً بالسفاف يقول فيه إن السفاف «نفخ الهواء نفخاً من =

منذ السبعينات تحت تأثير الخوف والطمع ، الخوف من أنه إن لم تكتب أنت تقريراً بواقعة شهدتها ، قد يكتب غيرك ، ويذكر أنك كنت شاهداً على الواقعة ، وقد تتعرض لعقاب شديد لكتمانك الأمر ؛ والطمع بفرص للترقي والمكافأة على الإخلاص في الولاء . كان الولاء ممزوجاً بالخوف ، وبالمكسب الشخصي على حساب الغير دوماً .

وكان ذلك تدريباً وطنياً عاماً على الخيانة .

الوظيفة الأمنية المعقدة ، ينبغي أن يكون ذلك واضحاً ، أوسع بما لا يقاس من أجهزة الأمن - الخوف ، والتطلع للملازم للدولة الأسدية كان أن يغدو الشعب كله مخبرين ، أي خونة . أو أن يكون كمال ولاء السكان للنظام هو خيانتهم لبعضهم . فهل هناك سبب وجيه لافتراض أن من تدرب على الخيانة من هذا النوع سيمتنع عن الخيانة لمصلحة أطراف أخرى؟

ما كان يسمى «المسيرات الشعبية العفوية» في «المناسبات الوطنية والقومية» (ذكرى «الحركة التصحيحية» ، أي انقلاب حافظ الأسد عام ١٩٧٠ ، وذكرى «ثورة ٨ آذار المجيدة» ، أي الانقلاب البعثي الأول ١٩٦٣ . . .) هي بمثابة اختبارات لوظيفة تلك المؤسسات في إنتاج مركب الولاء/ الخوف ، وكان يجبر طلاب المدارس والموظفون الحكوميون وعمال قطاع الدولة على المشاركة فيها ، والتهاف بحياة القائد . ليس أنه لا شيء عفويّاً في هذه المسيرات فقط ، وإنما هي فعل اغتصاب علني ، واستعراض أمام المجتمع لطقس خضوعه لحاكمه . كانت المسيرات تبث مراراً وتكراراً عبر التلفزيون ، وتوصف بالمليونية . ومحصلتها عبر

= فمه ، فلم يخرج منه «رذاذ ولا براق» . في التحقيق معه دافع سفاف عن نفسه بالقول إنه براق بزقتين ، لكن ريقه كان ناشفاً . وقد أطلق عليه المعتقلون لقب : الأخ الذي براق بزقتين وكان ريقه ناشفاً .

محمد سفاف نال حكماً من المحكمة الميدانية العسكرية بالسجن لثلاث سنوات ، لكنه لن يخرج من تدمير إلا بعد ١٢ عاماً . الكتاب صادر عن دار نون؛ للنشر والطباعة والتوزيع ، ٢٠١٩ ، ص ٢٢٠-٢٢٣ .

السنين فصل عموم السكان عن الفضاء العام وإعلان الملكية السلطانية له .
الاختبار الثاني للولاء هو الاستفتاء على حافظ الأسد رئيساً كل سبع سنوات ، وهو طقس صار يطلق عليه تعبير «تجديد البيعة» منذ عام ١٩٨٥ ، ثلاث سنوات بعد مذبحة حماه ١٩٨٢ ، ووقت كان هناك عشرات الألوف من علمانيين وإسلاميين في سجون النظام . والبيعة تعبير إسلامي قديم ، يعني إشهار الناس ولاءهم للخليفة ، وهي تجري مرة واحدة في عمر الخليفة ، وقت تنصيبه . وتتضمن عنصر إكراه كبير من جهة ، وتضميناً بأن من لا يبايع خارج على «إجماع الأمة» من جهة ثانية ، وإقرار لتبعية العموم للخليفة ، تبعية كان يحد منها في تلك الأزمنة محدودية حضور السلطة أو ، استناداً إلى عبدالله العروي ، «التخارج» بين «الدولة والقيمة ، بين التاريخ والحرية ، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد»^(١) ، واستقلال الجماعات بشؤونها وأعرافها عموماً .
الجديد في النظام الأسدي هو أن «البيعة» تتجدد كل سبع سنوات (وهي ضريبة شكلية للانتخابات الدورية في الدول الديمقراطية) ، وبدل وفود «أهل الحل والعقد» تشد على يد السلطان الجديد علامة على المبايعة والولاء في الزمن القديم ، صار مفروضاً على الناس إيداع أصواتهم الموافقة في صناديق استفتاء ، مع مزيج من صفة كرنفالية وعلمية للتصويت ، ومن مراقبة أمنية ، بما يحول دون أن يتجاسر أحد على التصويت بلا . والأرجح أن حافظ أراد من تعميم مفهوم «البيعة» نيل شرعية إسلامية ، تكفل له تبعية السكان ، وضمن «إجماع» مضاد لـ «الشقاق» و«الفتنة» عليه ، بما يقصي الاعتراض على نظامه إلى حيز الخيانة أو «الكفر» ، وبما يضمن له أن يكون سلطاناً على السوريين «إلى الأبد» .
وبعد حماه ١٩٨٢ صارت المبايعة تجري بالدم : ينخز الموالون المتحمسون إبهامهم بدبوس ، ويبصمون على ورقة الاستفتاء ، ويضطر غيرهم إلى مجاراتهم خوفاً من الشك في قلة ولائهم . في تلك السنوات صارت ترفع برقيات ولاء

(١) كتابه مفهوم الدولة ، الطبعة العاشرة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، ٢٠١٤ ، ص

بالدم لحافظ الأسد، يعلن كاتبوها استعدادهم لافتداء «عظيم هذه الأمة»، «القائد المفدى»، بأرواحهم ودمائهم، وولاءهم «المطلق» له^(١). في هذه السنوات ذاتها، وبعد أن كان قتل نحو ٣٠ ألفاً، صار يطلق على حافظ لقب «الأب القائد» (كان لقبه «ابن الشعب البار» في السنوات الباكرة اللاحقة لانقلاب ١٩٧٠)، وهو ما يشير إلى توقع أن ينال هذا الأب طاعة جميع الأبناء من جهة، وإلى تقدم البطيريركية، علاقات وثقافة من جهة ثانية.

عبر «البيعة» و«الأبوة»، صارت الدولة الأسدية مضخة لعلاقات الاستتباع والنكوص الاجتماعي، لا يفوق فعلها أي عامل آخر. كان الأبناء العاقون يعاقبون بقسوة رهيبة، يقتلون أو يسجنون سنوات طوالاً، وينكر وجودهم. «الأب القائد» نال فوق ٩٩٪ في مرات الاستفتاء الخمس على «تجديد البيعة» له. أما ابنه «قائد مسيرة الحزب والشعب»، و«حبيب الملايين» فتال في المرتين فوق ٩٧٪. وفي المرة الثالثة، حزيران ٢٠١٤، وبعد أن كان قد قتل فوق ١٥٠ ألفاً من محكوميه، فاز بأصوات ٨٨٪ منهم في أول انتخابات «تعددية»، شاركه المنافسة فيها اثنان من كومبارس نظامه.

الأب المؤسس ووريثه يشغلان الموقع الأول في الدولة الظاهرة والدولة الباطنة معاً.

قضاء الحاجات ونظام القيم

في الثمانينات، صار السلطان، كشخص وكنظام، أهم شيء في البلد. حافظ الأسد هو عاصمة سورية، مجدها وفخرها، كما كان يُقال فعلاً. التبعية الشخصية لهذا السيد الكبير، وليس المواطنة، ولا العلاقات القانونية المجردة، هي غط العلاقة الذي تُنتجه وتُعممه وتُحرسه «الدولة» بينها وبين عموم السكان. كان الولاء لحافظ هو المفتاح العام لكل باب مغلق، وصارت القيم

(١) ينظر كتيب مصطفى طلاس الخال إليه في هامش سابق.

العليا هي أولاً السلطة ، ويتنافس المال والقرابة على الموقع الثاني ، أما العمل ،
والمعرفة ، والكفاءة ، والثقافة ، فوزنها العام منحدر ومتراجع .

كيف يقضي الناس حاجاتهم المتنامية في مثل هذه الأوضاع؟ الحاجات
كلها سياسية في كل مجتمع حديث ، تمر عبر الدولة وأجهزتها وقواعدها
وعلاقاتها الدولية . فكيف تُلبى الحاجات في «سوريا الأسد»؟

أولاً بأن يكون أصحاب الحاجات هم السلطة أو مقرّبين منها . هذا فعال
جداً ، لكنه متاح لقليلين . لا يمكن للجميع أن يكونوا ضباط مخابرات نافذي
الكلمة أو ضباط جيش مقررّين ، أو وزراء مقرّبين ، أو مسؤولين بعثيين كباراً .
هذه المواقع محكومة بشرط الندرة بفعل الطابع الهرمي والمغلق للنظام . النظام
واسع من حيث الرقابة والإشراف على كل ما يجري في المجتمع ، ويُستخرّ موارد
ثمينة لهذا الغرض ، لكنه ضيق من حيث قضاء الحاجات وتوفير الوساطة .

ثانياً بالمال . يدفع صاحب الحاجة رشوة لأصحاب النفوذ من أجل تأمين
وظيفة أو الحصول على جواز سفر أو تسهيل معاملة عالقة في جهاز حكومي ما ،
أو السماح ببناء غرفة إضافية على سطح المسكن لابن يتزوج ، أو حفر بئر
ارتوازية ، أو السماح بالغناء باللغة الأرمنية في حفل زفاف أرمني لا يُسمح فيه
بغير خمس أغان باللغة الأم للعروسين^(١) ، أو الغناء بالكردية الممنوع بتاتا ، أو
فتح دكان لبيع الفلافل ، أو محلّ للحلاقة ، أو الحصول على هاتف أرضي ...
وهذه أمثلة واقعية جداً ، وليس فيها ذرة مبالغة .

لكن غالب أهل الحاجات محتاجون إلى المال أصلاً ، وهم يجدون أنفسهم
في وضع مكشوف ، بلا حماية قانونية ، وبلا رعاية اجتماعية . يعبرون عن ذلك
بلغة بسيطة : هذا ظلم! الظلم هو الافتقار إلى المال وفقدان الوساطة معاً : الفقر
والانكشاف الاجتماعي . أي هو العجز عن الوصول إلى دوائر الهيمنة . قد
نتذكر أن هذا تعريف غايتري سبيفاك للتابعين subaltern ، قولهم لا يصل ولا

(١) حسبما روى لي مباشرة شاب سوري أرمني في إسطنبول ، ٢٠١٤ .

يدخل في نظام الهيمنة^(١) . الظلم يشكى عندئذ إلى الله . ولا ريب أن الإسلاميين انتفعوا من تسخير شكوى الظلم هذه من أجل هيمنتهم هم . هناك قادرون على الرشوة ، وهؤلاء أمورهم تسير وحاجاتهم تُقضى بقدر ما يملكون من مال .

وعبر قضاء الحاجات بالمال ، يتشكل نظام لتحويل الثروات لمصلحة مالكي السلطة النافذين على حساب عموم أهل الحاجات .

وسيلة قضاء الحاجات الثالثة هي القربة : يتوسط لك أخوك الضابط أو ابن عمك البعثي المهم أو ابن خال والدتك الوزير . . . أو رجل الدين البارز (السنّي أو المسيحي أو الدرزي . . .) الذي يريد «النظام» أن يقدم له «أفضلاً» مقابل ولائه ، أو شيخ عشيرة مهم يقابل تسهيلات «النظام» بولائه الشخصي وولاء محاسبيه في العشيرة . تتفاوت المراتب اللازمة للواسطة بتفاوت الحاجات وأوزان طالبي الحاجات . طلب الحصول على هاتف أرضي قد يؤمنه استثناء من وزير المواصلات ، يتوسط فيه عضو في الحزب الشيوعي التابع الذي غالباً كان الوزير منه (هكذا حصلتُ شخصياً على استثناء لنقل هاتفي الأرضي من الرقة إلى دمشق عام ٢٠٠١ ، توسطت لمصلحتي صديقة من الحزب المذكور) . أما الإفراج عن معتقل سياسي فيلزمه «واسطة ثقيلة جداً» (أفرج عن رفيقنا الشيعي الوحيد بعد عام ونصف من الاعتقال عام ١٩٨٢ ، إثر نجاح والده بمقابلة حافظ الأسد ، وقد كان الوالد من حزب تابع للنظام في الجبهة الوطنية التقدمية) . ورَقَّع منع السفر عن كاتب أو ناشط حقوقي أو معتقل سابق يلزمه واسطة من

(١) مقالتها الشهيرة : هل يمكن للتابع أن يتكلم؟ متاحة هنا :

http://abahlali.org/files/Can_the_subaltern_speak.pdf

بينما هناك عنصر تابعي في الإسلامية المعاصرة ، يلتقي في كثير من الظلم والتمييز والكلام غير القابل للترجمة ، فإن هناك عناصر ظلم وتمييز وكلام غير قابل للترجمة في تعامل الإسلاميين مع غيرهم ، على نحو ظهر بجلاء في مسار الثورة السورية . توسعت في هذا التقابل من مدخل آخر في كتابي : الامبرياليون المجهزون ، رياض الريس للكتاب والنشر ، بيروت ، ٢٠١٩ .

ضابط مهم في المخابرات . الوزراء لا يتجاسرون على التدخل في هذه القضايا السياسية» و«الأمنية» .

ومن المفهوم أن السلطة والمال والقرابة كمفاتيح للحاجات والخيرات ، تشغل المواقع العليا في سلم القيم على نحو يُترجم البنية الاجتماعية : أهل السلطة فوق ، يتلوهم أهل المال والقرابة ، وفي القاع من لا مال لهم ولا قرابة . هؤلاء خارج النظام ، لا يُرون ولا يُسمعون . أما قيم العمل والمعرفة والكفاءة والثقافة فلا تفتح باباً مغلقاً ، ولا تعود بخير على الغير ، وليس بين مسهلي قضاء الحاجات مثقفون أو علماء أو قادة أحزاب سياسية مستقلة أو معارضة . هؤلاء ، وبدرجة تتناسب مع استقلالهم السياسي والفكري ، موقعهم خارج شبكات المحسوبة التي تربط طالبي الحاجات بمن يتوسطون لهم عند مراكز السلطة المحلية والمركزية . الواقع أنهم مهمشون ، بل مطرودون خارج نظام المحسوبة العام ، لا يتوسط لهم أحد ولا يملكون التوسط لأحد . وهم يعيشون عموماً في هوامش خاصة ، لا تأثير لهم على سير الأوضاع العامة في البلد . بهذا تكون المحسوبة آلية لخنق المعارضين والمستقلين ، تُضاف إلى آلية القمع المباشر ، والإفساد .

ولا يقع خارج آلية الاستتباع والإفساد صنف من «معارضين» أليفين ، يحتفظون بأرقام هواتف ضباط المخابرات المهمين (يعرضها هؤلاء على الناشطين والمعارضين والكتاب حين يستدعونهم لأمر ما) ، فيقومون بأدوار وساطة بين «طوائفهم» الحزبية وبين أجهزة المخابرات (التي لا يتعاطى النظام معهم إلا عن طريقها) .

بحكم دور هؤلاء «المعارضين» كوسطاء ، واندراجهم في نظام المحسوبة ، وعلاقتهم الزبونية مع ضباط المخابرات ، هم عملياً جزء من النظام ، خلافاً لما يجاهر به خطابهم . هنا أيضاً نجد البنية المزدوجة ظاهر/باطن : فكما تتوارى الدولة الباطنة الطائفية وراء الدولة الظاهرة العامة ، يتوارى الموقع التابع عند هذا الجناح المسود من «الأعيان الجدد» وراء خطاب معارض شكلي . وهذا الواقع يُلقي ضوءاً لا بأس به على انقسامات المعارضة السورية ، القديمة منها والجديدة .

ثمة ثنائية بنيوية معممة هي الخاصية الجوهرية للسلطانية المحدثة في سورية ، ثنائية الدولتين ، ثنائية معارضتين (يتكلم عليها الفصل المخصص للأصول البنيوية لانقسامات المعارضة السورية في هذا الكتاب) ، ثنائية على مستوى الخطاب الوطني الظاهر والخطاب الطائفي الباطن في الدولة الباطنة والموالين لها ، ثنائية دين ظاهر هي الإسلام والمسيحية ، ودين حقيقي هو عبادة الرئيس . . . ، وعلى مستوى السجون : السجون الظاهرة مثل المسلمية وعدرا وصيدنايا في أيامنا والسجون الباطنة مثل تدمر التي يغلب أن يكون معتقلوها مغيبين قسرياً ، لا يعلم أهلهم بمصيرهم . لقد كنا نحن اليساريين في السجون الظاهرة ، وغلب أن كان الإسلاميون في السجون الباطنة . والصفة البنيوية لهذه الثنائية هي ما تفرق الدولة الباطنة عن «الدولة العميقة» على نحو ما يستخدم هذا المدرك بخصوص تركيا أو مصر ، أو يعمم على دول كثيرة بما فيها الولايات المتحدة مثلاً . الدولة الباطنة عنصر في بنية ثنوية معممة لا تقتصر على تقابلها مع الدولة الظاهرة ، هذه التي تخلو كلياً من السلطة . الدولة العميقة بالمقابل هي مركز تحكم وتلاعب سياسي و/أو عسكري و/أو مالي ، لكن الدولة غير العميقة التي قد تتقابل معه ليست خلواً من سلطة حقيقية . سورية الأسد هي جوهرياً بلد لا يوافق ظاهر الأشياء فيه واقعها ، ولعلها غير معروفة عربياً وفي العالم بأثر ذلك . ولهذه الثنائية أثر تمويهى يفوق أثر الإيديولوجية الوطنية .

دوائر القرابة أوسع من دائرة المال ، وكلاهما أوسع من دائرة السلطة . لكن دوائر القرابة ليست واسعة جداً رغم كل شيء . وهي فوق ذلك لا تتوزع في المجتمع على نحو متكافئ . هناك مثلاً ضباط مخابرات وجيش ورجال سلطة نافذون في الوسط العلوي (١٠-١٢٪ من السكان) أكثر من غيره . الواقعة لا جدال فيها ، ولها أثر اجتماعي أكيد . كثافة شبكة المحسوبية العلوية هي مصدر ديناميكي للانفعالات الطائفية ، لأنها ، حين تتساوى الأوضاع الاقتصادية ، توفر تسهيلات وخدمات لا تُتاح لمكافئين من جماعات أخرى ، من بيئات الأرخبيل السني بصورة خاصة . سبق القول إن «الظلم» هو الفقر إلى المال وإلى

الواسطة على خلفية من انعدام العدالة القانونية . توفر الوساطة في البيئة العلوية يعدل جزئياً من قلة المال ، وتالياً من حدة الظلم .

ليس معلوماً بالضبط كم تبلغ نسبة ضباط المخابرات والجيش العلويين من مجموع الضباط^(١) ، لكنها أعلى بأضعاف من نسبتهم في السكان ، ونفوذ الواحد منهم أقوى من غيره حين تتساوى الرتب . هذه واقعة معروفة بدورها في سورية ، وتحيل إلى تسلسل مواقع وأوامر باطن لا يتعارض مع التسلسل الظاهر فقط ، بل هو مصدر لتقويضه ، وتقويض الدولة العامة معه .

وهناك مطارنة ورجال مال يحرص النظام على تأليف قلوبهم في الوسط المسيحي ، وهم يتوسطون لأصحاب الحاجات من جماعتهم . ويبدل النظام عناية خاصة بالمسيحيين من باب توسيع قاعدته الاجتماعية ، ولتعزيز شرعيته «الدولية» ، الغربية في الواقع ، بالظهور حامياً للأقليات والمسيحيين .

وهناك «شيوخ عقل» وأصحاب نفوذ سياسي أو أممي في الوسط الدرزي (٣٪ من السوريين) ، يتوسطون بدورهم لقضاء حاجات قاصديهم من جماعتهم .

هناك في الأوساط السنّية كذلك رجال مال ونافذون ورجال دين وشيوخ

(١) ينسب سام داغر إلى مناف طلاس ، ابن مصطفى طلاس وزير دفاع حافظ الأسد والسنوات الباكورة لبشار ، والضابط في الحرس الجمهوري الذي «انشق» عن النظام في صيف ٢٠١٢ ، قوله إن «ثمانين بالمائة من دفعة ١٩٨٣ لتخريج الضباط من الأكاديمية العسكرية كانت من العلويين» .

Sam Dagher: *Assad or we Burn the Country, how one Family's Lust to Power Destroyed Syria*, little, Brown and Company, New York, 2019, p 66.

تنظر كذلك المعطيات التي يوفرها كتاب عزمي بشارة : الطائفة ، الطائفة ، الطوائف المتخيلة ، في الصفحات ٣٦٤-٣٧١ ، حيث تظهر نسبة عالية للضباط علويي المنبت في فرق الجيش ، وأعلى بعد في التشكيلات العسكرية ذات الوظيفة الأمنية ، ١٠٠٪ مثلاً في إدارة المخابرات الجوية وقادة الحرس الجمهوري والفرقة الرابعة . الكتاب صادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، بيروت .

عشائر يتوسطون لذوي قريابهم . غير أن نسبة النافذين هنا ، بين نحو ٧٠٪ من السكان ، أقل من أن توفر واسطات كافية لطالبي حاجات كثيرين . لكن في البيئات السنية بيئات فرعية ، تتمتع بشبكة محسوبة كثيفة نسبياً ، منها بخاصة الشبكة الشامية المكونة أساساً من أصحاب مال ورجال ودين ، وتتكون حولها «الطائفة الشامية» . الحرمان الواسع والتمييزي من الواسطة في بيئات سنية غير مدنية ، مع اتساع نسبة الفقراء فيها («الظلم») يضيء واقع أن التعبئة السياسية في الوسط السني العربي تأخذ شكلاً إسلامياً .

وفي الوسط الكردي أيضاً (٨-١٠٪) هناك كذلك نافذون ، قلة بدورهم ، ولا يغطون بشبكة الواسطة الجمهور الكردي العام . وهذا منبع أساسي لمستوى التعبئة السياسية العالي في الوسط الكردي - ولأخذه طابعاً قومياً .

هذا الواقع يشرح حقيقة أن سرديات المظلومية الأقوى في سورية اليوم هي السردية الكردية من جهة ، والسردية السنية من جهة ثانية . في الوسط العلوي سرديّة التفوق أقوى حضوراً اليوم من سرديّة المظلومية ، وهي تنسب نفسها إلى «الحدّاة» و«العلمانية» بخاصة . ومن العناصر التي يهاب بها لتأكيد التفوق أمام غربيين : تناول الكحول وعدم ارتداء النساء للحجاب (١) .

وخلاصة هذه الفقرة أن الجماعات الدينية والمذهبية ، بفعل النظام السلطاني ، تحوز مقادير متفاوتة من الرأسمال الاجتماعي المستقل بقدر كبير عن الرأسمال المادي ، والذي يسهّل لأفرادها تسيير شؤونهم أو بعضها . الطائفية هي مسألة تفاوت في الرأسمال الاجتماعي مرتبط بالبنية التمييزية للنظام السياسي . في «الواسطة» ، في القبول ، في تشكيلات عسكرية وأمنية ، أو في الإيفاد الخارجي ، في تجنب أسوأ الإهانات وأسوأ العقاب أو القتل ، لديك فرصة أكبر حين تنحدر من جماعة أو جماعات مخصصة من فرصة شخص يعادللك

(١) يشير إلى ذلك تورستن شويتز ورون ، مؤلف كتاب : العلويون ، الخوف والمقاومة : كيف بنى العلويون هويتهم الجماعية؟ ترجمة : ماهر الجندي ، مركز حرمون للدراسات المعاصرة ، ٢٠١٨ .

في الرأسمال المادي . هذه هي الطائفية ، وهذا الوضع المسكوت عنه بقدر كبير هو ما يجب وضعه في البال عند الكلام على الأوضاع الطبقيّة والتفاوتات الاجتماعيّة في سورية . والسؤدد الذي تقدّمت الإشارة إليه هو أرفع أشكال الرأسمال الاجتماعي .

صناعة القربابات

من المفيد التذكير هنا بثلاث نقاط مهمة .
الأولى أنه لا تكاد تكون ثمة طرق عامّة وروتينية لتلبية الحاجات . الإدارة فاسدة وكفاءتها تدنّت باطراد ، مع شخصنة الدولة ونزع بيروقراطيتها منذ سبعينات القرن العشرين ، ومع احتلال الولاء أولوية عليا في اختيار الموظفين . ولا يحتاج الناس إلى واسطات كي يُستثنوا من قوانين عامّة ، بل كي يقضوا مصالحهم المشروعة دون تعطيل و«مطمطة» . والقضاء مثل الإدارة عاطل وفاسد وبطيء الإجراءات . التلبية الروتينية للحاجات ، في المحصلة ، هي الاستثناء ، وليست القاعدة . هذا واقع متصاعد منذ سبعينات القرن العشرين ، وجهه الآخر هو ما سبق ذكره من تمرّك الحياة العامّة حول السلطان ، أو «الشخصنة» .
وتتمثل النقطة الثانية في أن المال يقوم بوظائف المحسوبية نفسها ، لكنه محكوم أيضاً بمبدأ الندرة ، والكفاية منه ليست متاحة إلا لقلّة . شرط كفاية المال هو ألا يكف عن الازدياد ، وهو ما يقتضي انتزاعه من آخرين ، وحماية هذا الانتزاع . وهذا «نادر» ، متاح لقليلين فقط .

النقطة الثالثة أن المرء يبحث عن واسطة بين ذوي قربه ، وليس بين الأبعد . وهؤلاء الأخيرون على كل حال يندر أن يُلبّوا طلبه ، لأن في الواسطة حرجاً وحساباً وتبادل منافع في الغالب . فلماذا أتوسط لمصلحة من لا أعرف ، وقد «أخجّل» ، ولا يستجاب لوساطتي؟ وسيتعيّن عليّ فوق ذلك ردّ «الجميل» بمثله أو بأحسن منه يوماً ، وهذا غير مضمون ، فما العمل؟ الاستعانة بالأقارب والتوسط للأقارب وحدهم . النظام نفسه مصمّم على استنكار تدخل غرباء

لمصلحة غرباء : ما دخلك أنت حتى تتوسط له ؟ الأرمني الذي قد يُعتقل أو يُستدعى إلى جهاز أمني ، ربما يقال له : أنت أرمني ، لماذا تهتم بشؤون غيرك ؟ أو يقال لمسيحي : لماذا تعمل في السياسة ؟ نحن نحميكم من « المتعصبين » ، ولولانا لقتلوكم ! أو يقال لدرزي : إن أهل مدينة حماه يكرهونكم ، ويريدون القضاء عليكم !^(١) . محصلة ذلك دفع الناس إلى الانكفاء نحو مجتمعاتهم الأضيّق ، وبعبداً عن المجموع السوري العام الذي لا يشكّل إطاراً جامعاً للثقة . هذا بالطبع يُضعف الروابط التطوعية والصُنعيّة ، « المجتمع المدني » ، بقدر ما يشجّع تلاحم روابط القربى ، « المجتمع الأهلي » . وأولاً قرابة الدم ، أي الأسرة والعشيرة ؛ ثم القرابة المعنوية ، أي من هم من جماعتي الدينية أو المذهبية . فإذا كانت هذه الجماعة صغيرة شكّلت شبكة محسوبة موحدة متماسكة ، وتقلّ فرصة أن تشكل شبكة متماسكة كلما كبرت .

« المجتمع الأهلي » وحده هو ما تشكّله الدولة السلطانية ، وليس بحال

(١) على ما ورد في مقالة سعدو رافع : واقع الدروز في الثورة السورية : بين الخوف والدور التاريخي . للأسف الرابط على النت لم يعد يعمل . يقول سعدو : « بعد الأحداث الدامية التي شهدتها محافظة السويداء عام ٢٠٠٠ [بين سكان السويداء الدروز وبدو في جوارهم ، سنيي المذهب] وقتل وجرح واعتقال العشرات فإن النظام رَوّج لشائعة تفيد بأن من أمر بإطلاق النار على أبناء السويداء المحتجين هو ضابط «حموي» وأن الحمويين لن ينسوا ثأرهم لأديب الشيشكلي من أهل الجبل » . كان سليل حماه أديب الشيشكلي ، الرجل القوي في الحكم السوري بين عامي ١٩٤٩ و١٩٥٢ ، والدكتاتور الأمر الناهي بين ١٩٥٢ و١٩٥٤ ، قمع احتجاجات درزية عام ١٩٥٤ ، وبعد سنوات من إقصائه من الحكم اغتيل في متفاه في البرازيل على يد نواف أبو غزالة ، الدرزي السوري . يقول رافع أيضاً : « وحتى خلال أحداث حماة عام ٨٢ فإن النظام وأعدائه لم يوفرأ جهداً في الجبل إلى تمزير مقولة إنها شكل من ردع محاولة «السنة الحمويين المتشددين» من العودة للسلطة والتي سيكون أهل الجبل [جبل العرب أو جبل الدروز] أكبر الخاسرين فيها وفق نظرية الشار وورد الشار بين «حموية الشيشكلي» و«الدروز» . وبالدلالة نفسها يقول آرام كريب ، السوري الأرمني المنبت ، الذي اعتقل عام ١٩٨٧ لعضويته في تنظيم شيوعي ، أن الضابط الذي حقق معه قال له إن النظام يحميهم من المسلمين المتعصبين . كتابه : الرحيل إلى الجهول ، دار جدار ، الاسكندرية ، ٢٠٠٩ . وهناك الكثير من الروايات الشفهية بالدلالة نفسها .

«مجتمع الدولة المكون من أفراد» على ما يظنّ عزيز العظمة^(١)، ولا مجتمع الروابط الطوعية المستقلة، أو «المجتمع المدني». الواقع أن مجتمع الدولة السلطانية هو بالضبط لاغ للأفراد، وأن هؤلاء لم يظهروا قط في سورية إلا عبر الاعتراض عليها ومقاومتها - مقاومات وجدّ نفسه داعية «الدولة» ومجتمعها «المكوّن من أفراد» في موقع الخصومة لها على الدوام.

وليس مجتمع الدولة السلطانية المحدثه الأهلي «مجتمعاً تقليدياً» بحال، مكوناً من عشائر وأحياء وجماعات اعتقادية، في علاقة «تخارج» بالدولة السلطانية؛ إنه مجتمع مصنّع كإطار لعلاقات استتباع، علاقته بالدولة السلطانية المحدثه علاقة تداخل واعتماد متبادل وترابط وجودي. التخارج هنا هو نصيب العلاقات بين الجماعات الأهلية، وليس بين هذه الجماعات والحكم السلطاني. وحدهم معارضو الحكم السلطاني كانوا يكسرون خطوط الفصل، لكنهم كانوا محاصرين بالسلطانية وأجهزتها وأيديولوجيّتها، المأجورين منهم والمتطوعين.

عالم الواسطة هو عالم مجزأ، مكوّن من جماعات منكفئة عن غيرها ومنغقلة على نفسها. ويندر في إطاره أن تتاح الفرصة لأن يتوسط أرمني لعربي سنّي مثلاً عند النظام، أو سنّي عربي لكردي مسلم أو إيزيدي، أو درزي لشيعي، أو فلسطيني لشركسي. عالم الواسطة هو عالم قرابات تدير ظهرها لبعضها. وتحرس تخارجها وإدارة الظهر لبعضها الأجهزة السلطانية.

وهو ما يلقي التعزيز من حقيقة أن انبناء نظام الواسطة أو المحسوبية على لجوء المرء إلى أهل القُرب يتسبب في انشداد الأفراد إلى رابطة القرابة، دموية كانت أم معنوية. فهي إطار الواسطة الضروري لالتماس الحاجات وتلبيتها. على هذا النحو، تكتسب الأسرة والعشيرة، والطائفة، ووظائف عامة، وتقوم بدور منظمات سياسية تلبي حاجات المحتاجين منها. بل يُحتمل أن ارتفاع قيمة

(١) كتابه: دنيا الدين في حاضر العرب، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٥٣.

القرباة مع الزمن يحوّل روابط اعتقادية عارضة ، تماسكها ضعيف ، إلى ما يقارب إثنيات أكثر تماسكاً ، تشكل أطراً للارتباط بمركز السلطة وتنظيم حصول منسوبها على منافع خاصة وعامة . الطائفية هي الصناعة السياسية التي تحول الروابط العارضة إلى وحدات سياسية أكثر تماسكاً في نظام سلطاني . المؤدى العام لتقوية أثر القرباة هو ، مرة أخرى ، أن الدولة الأسدية مضخة لعلاقات التبعية والروابط العضوية ، ومهندس نكوص اجتماعي كبير إلى الوراء ، معاكس للمسار العام لتاريخ سوريا منذ ظهور كيائها الحديث في نهاية الحرب العالمية الأولى .

العلاقة الطائفية

كأطر قربة فعلية أو مصنعة ، الطوائف شبكات محسوبة مغلقة ، تتكثف حول نافذين فيها ، يقومون بالواسطة بين عموم الناس في جماعاتهم من أصحاب الحاجات وبين جهات السلطة المحلية والمركزية . هذا يُذكر بنظام الأعيان الذي كان قائماً في زمن التنظيمات في العقود الأخيرة من الحكم العثماني ، حين كان وجهاء نافذون في جماعاتهم المحلية أو الدينية أو القرباية يقومون بالواسطة بين هذه الجماعات ومركز الولاية ، أو المركز العثماني العام . درس أكثر من مؤرخ باحث هذا النظام ، مثل ألبرت حوراني وفيليب خوري .

الطوائف هي الأجسام الوسيطة المتكوّنة حول وسطاء أو أعيان جدد ، وترتبط قطاعات السكان بمراكز السلطة العامة . وبمجموعها ، تشكل هذه الأجسام «المجتمع الأهلي» المتخارج المكوّنات ، والذي كان متخارجاً كذلك عن الدولة السلطانية التقليدية التي تستتبع الجماعات من خارجها وفوقها ، أو من رؤوسها . ويُبيح الدور الوسيط للطوائف ، بين أشياء أخرى ، وصف الدولة الأسدية بأنها دولة سلطانية محدثة ، تقوم على هذه الأجسام الوسيطة ، وعلى «البيعة» والولاء ، وعلى توريث السلطة و«الأبد» (وهو مناقض لمنطق الدولة الوطنية التعاقدية والدستوري) ، وعلى مصادرة السياسة وسحق الاحتجاجات

الاجتماعية بالعنف ، وعلى الطابع التعديبي والانتقامي المقعم بالكرامية لعنف الدولة ، وعلى نشر إيديولوجيا تحرم الاحتجاج الاجتماعي باسم الخوف من الحرب الأهلية أو الفتنة ، وعلى «المكرّمات» و«العطايا» في العلاقة بين الحاكم والمحكومين ، وما يُضمّره ذلك من امتلاك الحاكم للبلد ، ومن اعتبار الموارد العامة ممتلكات خاصة له . توريث الحكم في السلالة الأسدية هو أخطر ما أصاب الجمهورية السورية منذ الاستقلال ، وما كان له أن يتمّ لولا أن الأب قتل عشرات الألوف في ثمانينات القرن العشرين ، واعتقل وعذب وحبس عشرات الألوف ، ونجح في بناء «دولة» قائمة على التبعية .

ما أريد الخلوص إليه هو أن الطوائف تتشكل حول علاقة تبعية تجمع بين ثلاثة أطراف في بنية اجتماعية هرمية : في الأسفل حشد واسع ، يشمل جميع السكان من أصحاب حاجات ليس متاجاً لهم العيش خارج الدولة أو بعيداً عنها مثلما في السلطانية التقليدية ، والدولة لا توقّر لهم آليات عامة لتلبية حاجاتهم المشروعة ؛ وتحت القمة حشد ضيق من الأعيان والوجهاء الجدد من ضباط ورجال دين ورجال مال وشيوخ عشائر وبعثيين كبار ورجال حكومة ، وهؤلاء يحوزون نفوذاً وسلطة تمكنهم من قضاء حاجات من هم أدنى منهم أو التوسط لهم عند من هم أعلى ، ويحصلون على تسهيلات وامتيازات متنوعة مقابل ولائهم للأعلى : تسهيلات مالية ، خدمات خاصة لهم ولأبنائهم في مجال السكن أو البنس ، فرص أكبر للإيفاد إلى الخارج في البعثات الدبلوماسية أو للتعليم (وقطاع الإيفاد الخارجي هو الأكثر تطييفاً في سورية بعد المخابرات والجيش) ، وكالات شركات أجنبية ومصارف ؛ وفي الأعلى ، في القمة ، مجموعة أضيق كثيراً كانت تتمثل بحافظ الأسد شخصياً في أيامه ، واليوم بالأسرة الأسدية وكبار رجال الأمن والمال . القلة تُحاسب ولا تُحاسب ، ليست مسؤولة أمام أحد .

وينبغي تصور بنيات هرمية فرعية ضمن البنية الهرمية الكلية من أجل تمثيل البنية الاجتماعية للدولة السلطانية المحدثة . فعلى مستوى كل منطقة في البلد ، وكل شريحة اجتماعية ، تظهر هذه البنية ذاتها ، المحتاجون الكثيرون

والوسطاء الأقل عدداً والمركز الفرعي ، لتلبية الحاجات على مستوى المنطقة أو الشريحة . الشرائح الأعلى حاجاتها أعلى بالطبع ، وواسطاتها يلزم أن تكون نافذة أكثر . أما الشرائح الأدنى فيقع أكثرها خارج عالم المحسوبيات ، لا واسطة لهم ، ولا تلبى حاجاتهم . هذه نقطة أساسية : النظام القائم على الواسطة يحرم شرائح واسعة من السكان من الواسطة .

ويقتضي النظام أن يكون اختلاطُ الجماعات محدوداً ، ومستوى الثقة بينها متدنياً . التخارج الذي هو سمة العلاقة بين الدول السلطانية التقليدية ومحكوميها ، يتحول في السلطانية المحدثّة إلى تخارج المكونات الأهلية عن بعضها ، مع تداخلها مع هياكل الحكم السلطاني . لسنا هنا أبداً حيال استقلال بنيوي للدولة عن المجتمع حسب دوغما عزيز العظمة العابدة للدولة ، بل حيال علاقة تداخل غير متكافئة ، تقدم التعبير عنها أعلاه بمفاهيم مثل التماهي المتفاوت ووضع الطائفة السياسية العامة .

وينقسم الأعيان الجدد إلى فئتين : فئة أهلية مكونة من رجال دين أو شيوخ عشائر أو رجال مال كبار ؛ وفئة رسمية مكونة من ضباط وحكوميين وبعثيين كبار . الواسطة داخلية حصراً بخصوص المكون الأهلي : يتوسط الحسيب لحاسيب من جماعته ، الجهوية و/أو العشائرية و/أو الطائفية ، لكن حزب البعث شكّل إطاراً للواسطة في سنوات حافظ الأسد ، وأتاح قدراً متراجعاً من اختلاط ، قد يكون تلاشى تماماً مع قدوم بشار .

زمن بشار: نيولبرالية وتدهور الشعبوية البعثية

سجّلت الممارسات الطائفية حضوراً علنياً متزايداً في سنوات بشار أكثر من أبيه ، بفعل تدهور أجهزة التعبئة الاجتماعية البعثية ، حزب البعث نفسه و«المنظمات الشعبية» ، مثل اتحاد شبيبة الثورة التابع لحزب البعث ، وكان يستوعب أعداداً كبيرة من الشباب ، والاتحاد الوطني لطلبة سورية ، المنظمة الوحيدة المتاحة لطلاب الجامعات ، وكذلك الاتحادى العمال والفلاحين ، ونقابات

المهنة العلمية التي أُعيد بناءها عام ١٩٨١ بعد أن أخذت مجالسها مواقف معارضة للنظام وطرحت مطالب ديمقراطية في بيانات للعموم في العام الذي سبق (١٩٨٠). كانت هذه المنظمات مترهلة، لكنها منتشرة في عموم البلد، وتقوم بدور وساطة اجتماعية بين قطاعات واسعة من السكان وبين مراكز السلطة. تدهورت هذه المنظمات في سنوات «التحديثي» بشار الذي اعتمد على البرجوازية التابعة (سيجري الكلام على تكوينها لاحقاً) التي أخذت في النشوء في كنف والده، واعتمد صيغة ليبرالية جديدة من تحرير الاقتصاد، وفي عهده سجلت الثروة حضوراً متقدماً في سلم القيم العامة أكثر من عهد أبيه.

جدير بالإشارة أن تراجع البعث ومنظّماته في عهد بشار هو الموجة الثانية من التراجع. الموجة الأولى أطلقها والده منذ بدايات حكمه لحساب أجهزة المخابرات والدولة الباطنة، وإن يكن احتفظ بتلك المنظمات كأدوات للرقابة والضبط الاجتماعي، وللوساطة. في عهد الابن، أُزِيحت الأجسام البعثية مرة ثانية لمصلحة البرجوازية الجديدة ومنظّماتها مثل الأمانة السورية للتنمية التي تديرها أسماء الأخرس، زوجة بشار. كان حزب البعث جثة هامدة من قبل، وهو لم «يكشّ أو ينشّ» حين ألغيت المادة الدستورية التي تُقيله من «قيادة الدولة والمجتمع» عام ٢٠١٢.

ومن العوامل المعززة لصعود الطائفية في زمن الابن واقعة التوريث نفسها، كتأسيس لسلالة وكارتسّام لدستور باطن يقضي بأن الحكم وراثي في البلد، وأن بشار كوريث لأبيه لا يمكن أن يكون رئيساً دستورياً منتخباً، وأن واجبه كوريث هو أن يورث الحكم لابنه من بعده.

وعرضت عوامل معززة أيضاً، منها انتشار مناخ ثقافوي و«حضاروي» عالمي، يرتبط هو ذاته بهزيمة الشيوعية وأيديولوجيات العمل والمساواة والتحرر الاجتماعي والوطني، وصعود الليبرالية الجديدة والتعددية الثقافية، وأيديولوجيات الهوية والاختلاف، وما بعد الحداثة. وهو مناخ ركنَ إليه أكثر المثقفين السوريين بدءاً من تسعينات القرن العشرين، من تمسك منهم ببلاغة

يسارية شكلية أو من تخلى عنها . نحن في زمن ما بعد ١١ أيلول الذي وضع «الإسلام» ، والإسلام السنّي أكثر من غيره ، في موضع الشرير العالمي . في زمن الاحتلال الأميركي للعراق وصعود الشيعة السياسية والهيمنة الإيرانية وظهور القاعدة والجهادية السنية في العراق ، ولعب أجهزة نظام بشار بها ومعها .

ومع تراجع وظائف الدولة الاجتماعية (وليس سلطتها القمعية) وصعود دور الثروة بفعل لبرلة الاقتصاد ، صعدت القرابة والطائفية أيضاً ، وبرزت أشكال شديدة من الحرمان (٣٧٪ من السوريين تحت خطر الفقر الأعلى ، ٢٪ في اليوم عام ٢٠٠٧ ، و١١٪ تحت خطر الفقر الأدنى ، ١٪ في اليوم عام ٢٠٠٤ ، وفق دراستين للأمم المتحدة في حينهما) ، وتراجع أجهزة التعبئة الشعبية كما سبق القول ، وهذا مع استمرار الإفقار السياسي المفرط للمجتمع السوري ، أعني منع السوريين من التعبير عن أنفسهم وحاجاتهم في الفضاء العام من جهة ، ومنعهم من التجمع والتنظيم المستقل من جهة ثانية . غير كونها شبكات محسوبة موجهة نحو قضاء حاجات محتاجين ، أضحت الطوائف حدوداً للفقر السياسي ، تضامانات اجتماعية تكفل «الثقة» و«الأمان» بين قطاعات من السكان ، وامتلاك كلام جامع ، وتنجح في وظيفتها أكثر كلما كانت أصغر . يبدو النظام مصمماً بحيث يجزئ المجموعات الأكبر ، وتستفيد منه أعظمياً المجموعات الأصغر والأكثر تماسكاً .

في البيئات السنية السورية كان الدين الممارس هو حد الفقر السياسي ، أعني تجمعات المؤمنين في المعابد والنصوص الدينية المقدسة والمأثورات الكلامية الدينية . ولالتقاء الدين بالسياسة على هذا النحو فاعلية تطبيقية بديهية ، وإن كانت قطاعية وغير شاملة . تنوع البيئات السنية من جهة ، والرقابة المتشددة على النشاط السنّي العام من جهة ثانية ، كانا يحولان دون مستوى أعلى من التشكل الطائفي السني .

فاعلية الطوائف ، أيا تكن كثافة شبكة المحسوبة الخاصة بها ، تبقى غير مضمونة ، أقل حتى من «المنظمات الشعبية» . الآلة الطائفية ليست مصممة

لقضاء حاجات عموم المحتاجين ، بل لتبعية العموم لقمة السلطة أولاً ، ولنفوذ الأعيان الجدد ثانياً . ويحصل أن تفشل الوساطة . الأعيان ليسوا كلهم بالقوة نفسها ، وليسوا نافذين إلى مراكز سلطة قوية بالدرجة نفسها . ولا تُتاح الوساطة لنسبة متزايدة من السكان المحرومين أيضاً من المال . الأشد فقراً لا واسطة لهم ولا سند . هذا أحد مكامن توترات النظام . أكثر من هم تحت لا تلبى حاجاتهم ، ولا يصلون إلى «مفاتيح» قادرة على تلبية الحاجات ، وهذا مصدر للنقمة والتمرد .

مصدر للثورة أيضاً . تفجرت الثورة السورية بفعل التقاء فشل مُزمن للنظام كانت مفاعليه مقموعة بفعل الدرع الأمني للنظام مع مثال إيجابي ناجح من تونس ومصر أعطى الانطباع بإمكانية التغلب على أجهزة الحراسة السلطانية . شارك في الثورة بصورة أساسية قطاعان : «مجتمع العمل»^(١) الذي يريد عدالة قانونية وعلاقات مواطنة و«حرية» ، ثم القطاعات المفقرة ، المحرومة من العدالة الاجتماعية والقانونية ، والتي لا «ظهر» لها ولا «فيتامين واو» . انضم لهما متأخرين عموماً بعض «الأعيان» الفرعيين الأضعف ، ممن لم تكن دوائر نفوذهم تتجاوز الدولة الظاهرة ، أو مواقع محدودة التأثير فيها .

مثلاً كان رياض حجاب ، رئيس الوزراء لبعض الوقت عام ٢٠١٢ ، يشغل نظرياً الموقع الثاني في «الدولة» بعد بشار الأسد . لكن ضابط مخابرات عالي الرتبة مثل جميل حسن (رئيس جهاز الأمن الجوي ، أكثر الأجهزة وحشية في سوريا أثناء الثورة) يشغل موقعاً مفتاحياً في الدولة أهم منه بكثير . حسن «ابن النظام» ، وهو يأمر أكثر مما يتوسط ، فيما الأول يستطيع بالكاد التوسط في أشياء محدودة الأهمية مثل تعيين موظف . لكن حتى قوائم فصل الموظفين كانت تأتيه من المخابرات . نحتاج أن ننظر في «ما وراء الدولة» من دولة ظاهرة ودولة باطنة حتى نستطيع فهم هذا الواقع .

(١) تنظر حول المفهوم مقالتي : العامة السورية ، انتفاضة مجتمع العمل . ضمن كتاب : السير على قدم واحدة ، الطبعة الأولى ، دار الآداب ، بيروت ، ٢٠١٢ ، ص ٣٠٩ .

وإنما بفعل الوزن الأدنى لرجال الدولة الظاهرة ، من وزراء وموظفين وضباط جيش عام (خارج وحدات النخبة ذات الوظائف الأمنية) ، رأينا انشقاقات متعددة في مراتبها أثناء الثورة السورية ، فيما لم تعرض أية انشقاقات على الدولة الباطنة - المركب السياسي الأمني المالي الذي يملك سورية ويحكمها .

على المستوى الرمزي جرى تحديث السلطانية المحدثّة في عهد بشار قبل الثورة وتخفيف مظاهرها العسكرية . مثلاً لم تعد «المسيرات الشعبية العفوية» باللباس الموحد ، بل بلباس مدني أو بقمصان «كول» (cool) ؛ والمنصة الرئيسية التي تُنصب قبل يوم أو يومين ، يقف عليها كبار مسؤولي الدولة الظاهرة والحزب في المنطقة ، وتمر أمامها مسيرات المدارس والدوائر والنقابات ، حل محلها التجمع في ساحات أو شوارع كبرى . وبدل صور حافظ المتجهمة ، ومنها أشرطة قماشية تتكرر عليها الصورة نفسها عشرين مرة مثلاً ، وبعد شعارات «قومية» و«اشتراكية» ولافتات تحيي القائد تُعدّ خصوصاً للمناسبة ولها ميزانية خاصة من الميزانية المجلدة لكل مؤسسة ، ظهرت صور بشار المتبسمة مصنوعة من مواد أئمن ، وقد تمتد على كامل جانب بناء متعدد الطبقات ، وعليها كلمات بالعامية مثل : منحبك! أو : السوريون أدرى ببيشارهم! وجرت خصخصة حب القائد ، بعد أن كان شأنًا لحزب البعث والنقابات واتحاد شبيبة الثورة ، والمدارس ، دخلت استعراضات الحب بقوة مؤسسات اقتصادية وشركات خاصة ورجال أعمال . ودخلت الأمانة السورية للتنمية برئاسة أسماء الأخرس السوق الرمزية ، وحلت بقدر كبير محل منظمات حزب البعث الشعبية .

لم تغادر السلطانية بحال ، بالعكس ترسخت وتطعمت بأذواق الطبقة المثيرة الجديدة ، المكونة من أبناء ضباط ووزراء وبعثيين كبار . كان الأبناء أبناء فلاحين غالباً ، أو وجهاء صغاراً ، منحدرين من الريف وبلداته المتوسطة ، حسب حنا بطاطو .

وحدات الحكم السلطاني

الملاحظة المهمة من الوجهة النظرية والعملية هي أن العلاقة الطائفية تشتغل في هرم اجتماعي قاعدته المحتاجة واسعة جداً ، في مواقع أعلى منه وجهاء وأعيان جدد يتوسطون لبعض شاغلي قاعدة الهرم عند محتلي القمة . أريد من ذلك القول إن العلاقة الطائفية ، التي تربط عمودياً نافذين أو أعياناً مع جمهور عام تحت ، ومركز قرار فوق ، لا تجري في عالم مستقل ، أو خارج العلاقات الطبقيّة الأفقية . فالأعيان والوجهاء الجدد يشغلون موقع «الطبقة الوسطى» في هذا الاجتماع السلطاني المحدث ، وعلاقتهم فيما بينهم أوسع وأكثر من علاقات التحت الذي يحرسون انقسامه . ويشغل عموم أصحاب الحاجات موقع العامة المنقسمة على نفسها ، التي تتراجع تفاعلاتها الداخلية ، فيما يشغل القمة السلطان الحديث ، حافظ ، ثم اليوم بشار والأسرة . وإذا استقر الأمر لبشار فلا ريب أنه سيورث المنصب لابنه ، واسمه حافظ أيضاً . «الدستور» العميق للحكم السلطاني هو التوريث . وهو لا يقع في عالم بعيد عن عالم العلاقة الطائفية الثلاثية (سلطان ، أعيان ، عامة) ؛ إنهما وجهان للحكم السلطان المحدث .

والخلاصة أن الطوائف هي وحدات سياسية للحكم السلطاني المحدث عبر كونها ممرات إجبارية لقضاء حاجات عامة السكان . النظام السلطاني لا يقوم دون استتباع السكان وتجريدتهم من الأهلية السياسية . والطوائف هي أطر الاستتباع الممتازة التي تحرم السكان من الولاية السياسية (political agency) وتحولهم إلى رعايا وتابعين .

ولذلك فإن الثورة ضد الحكم السلطاني لا تكتمل إن لم تحطم الطوائف كوحدات سياسية ، وتحرر السكان من حالة الرعية وروابط الاستتباع . في المقابل ، يعمل الحكم السلطاني على تحويل الصراعات الاجتماعية إلى فتنة دينية أو صراع طائفي ، لترهيب السكان من فوضى تدوم ، ووضع نفسه فوق الجميع .

في الأصل ، «الفتنة» (وقد استخدم بشار الأسد الكلمة ١٦ مرة في أول خطاب له بعد الثورة) هي الوجه الآخر للبيعة والحكم السلطاني . الدولة السلطانية في الجوهر إدارة للفتنة ، تنوّمها وتوقظها حسب حاجات بقائها . أو هي احتكار للفتنة ، مع «تأميمها» عندما يقتضيها الحال ، على ما جرى أثناء الثورة السورية .

الطائفية والطبقات

عالم الطوائف لا يقع في مجرة بعيدة منفصلة عن عالم الطبقات ، وعالم الامتيازات الاجتماعية والسياسية غير العادلة . إنه جزء من هذا العالم ، على ما تُظهر صورة الهرم الاجتماعي التي أحلتُ إليها قبل قليل . في أعلى الهرم تتركز سلطة كلية (كممثل للأسرة المالكة الحاكمة ، بشار يأمر فينال ، لا يطلب وساطة لأنه لا أحد فوقه ، ولا يخضع لقانون أي كان) ، وثروة هائلة (رامي مخلوف هو خازن مال العائلة الأسدية) ، ووحدة تامة . في حوار أجراه معه المرحوم أنتوني شديد ونشر في نيويورك تايمز في ١٠ أيار ٢٠١١ ، قال رامي مخلوف : «نحن نؤمن أنه لا استمرارية لنا دون وحدتنا ، وكل واحد منا يعرف أننا لا نستطيع الاستمرار دون أن نبقي متحدين»^(١) . في أسفل الهرم إملاق

(١) الحوار متاح هنا :

[https://www.nytimes.com/2011/05/11/world/middleeast/11makhlouf.html?pagewanted=](https://www.nytimes.com/2011/05/11/world/middleeast/11makhlouf.html?pagewanted=all&_r=1&)

[all&_r=1&](https://www.nytimes.com/2011/05/11/world/middleeast/11makhlouf.html?pagewanted=all&_r=1&)

في ربيع ٢٠٢٠ تفجر صراع ضمن الأسرة الحاكمة - المالكة بين الأسديين والمخلوفيين ، وظهر رامي مخلوف على وسائل التواصل الاجتماعي ، يتكلم على نحو لافت بلغة إسلامية ، ويشكو من ظلم واقع عليه ، يلحق الأذى بالاقتصاد السوري وبالموالين للنظام . وتفاوتت التحليلات بين صراع على السلطة يحتمل أن حافظ مخلوف ، شقيق رامي المقيم في بيلوروسيا ، وأبيه محمد المقيم في موسكو ، ضالغان فيها ضد بشار ، أو أن الأمر يتعلق بإرادة وضع اليد مباشرة على أموال الأسرة بالنظر إلى دخول حافظ ، ابن بشار الأكبر سن النضج ، وتفضيل أمه أن يدار المال من قبل من تتحكم بهم أكثر . أميل إلى أن هناك عوامل بنوية وراء الأسباب المباشرة المحتملة لتفجر الصراع ، تتمثل في =

سياسي واقتصادي ، وتفرّق وتنازع ، وارتباب وعدم ثقة . وفي الوسط قدر أكبر من الثروة والسلطة ، ودرجة من التقارب . الأعيان الجدد أكثر تقارباً وتبادلاً للمنافع فيما بينهم ، مما يوحي المشهد المنقسم للقاعدة المجتمعية العامة ، لكنهم واقعون بدورهم تحت رقابة وإشراف القمة ، التي لا تسمح لهم بالتصرف المستقل . الأعيان الجدد هم الشريحة التي تتوحد بتبعيتها لفوق ، وتسهر على انقسام تحت . إنهم شريحة بوجهين : وجه عام يُطلّ على المركز السلطاني الواحد ، ووجه خاص يُطلّ على الجماعات الأهلية المتفرقة . وأقرب منتدى لائتلاف هذه الشريحة هو «مجلس الشعب» ، وإن تكن أوسع منه طبعاً ، تشمل أيضاً الوزراء كلهم والمحافظين ونافذين كباراً ، مدنيين وعسكريين .

كي يبقى الأعلى السلطاني موحداً ينبغي أن يكون الأدنى العامي منقسماً ومتنازعا ، وأن يكون الأعيان الجدد أعواناً مطواعين مقابل ما يحصلون عليه من امتيازات وتسهيلات . خطط الحكم السلطاني المحدث تقوم على أن يجري ضرب المحكومين ببعضهم ، كي يبقى هو متعالياً فوق الجميع .

وإذ هو قريب من عالم الطبقات ، يقع عالم الطوائف بعيداً عن عالم الأديان

= تحول موقع السيادة إلى القوة الروسية ، وإل تحول بشار بالذات إلى موقع كبير الأعيان في سلطنة فقدت السيطرة على إعادة إنتاج نفسها . وضع اليد مباشرة على المال يعود بقدر أكبر من الحصانة على موقع كبير الأعيان حيال السيد الروسي الذي يقال إنه طالب بشار بثلاثة مليارات دولار على الحساب ، وأن رامي تجاوز دوره كخازن حين طوّل بدفع المبلغ ، فتفجرت المشكلة . هنا «بودكاست» مفيد عن موقع رامي في اقتصاد العائلة ، ثم عن الصراع بين بشار ورامي ، أو أسرتي الأسد ومخلوف ، ويظهر الترابط الأمني المالي ودور مخلوف في دعم ميليشيات محاربة مع النظام :

<https://www.alaraby.co.uk/%22%D8%B1%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D9%85%D8%AE%D9%84%D9%88%D9%81-%D8%A5%D9%85%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%85-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%84-%D9%81%D9%8A-%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B3%D8%AF%22>

والمعتقدات . أمام الطائفية ، نحن في قلب عالم السياسة والسلطة والثروة والنفوذ ، والامتيازات الاجتماعية والحرمانات الاجتماعية . الطائفية ليست أيديولوجيا هوية ، إنها أيديولوجيا طبقة ، مثلها في ذلك مثل العنصرية كما رآها بنديكت أندرسون . أو لنقل إنه يعاد بناء الهويات وتوجيهها لخدمة علاقات السلطة والامتياز القائمة ، وتمويه هذه العلاقات . لا ترتد الطائفية (ولا العنصرية) إلى أيديولوجيا ، إنها نظام من الأوضاع والممارسات القائمة على التمييز بين السكان حسب منابتهم الدينية أو المذهبية ، وعلى تسمية ووصف مجموعات السكان بصورة تسوغ التمييز لبعضهم أو ضد بعضهم . لكن خصوصية الطائفية كأيديولوجيا تتمثل في أنها مصممة لإخفاء واقع الامتياز والتمييز الاجتماعي وراء التمايز الثقافي الموروث . الطائفية لا تخفي الطوائف ، إنها تخفي الطبقات . ولا تخفي التمايزات الثقافية ، إنها تخفي الامتيازات الاجتماعية والسياسية^(١) .

والطائفية شكل من أشكال العنصرية من حيث أنها نظام تمييزي للتسمية والوصف والتصنيف ، وإن كانت لا تعيد امتياز طرف ونقص طرف إلى العرق ، بل إلى العقيدة أو الثقافة ، لتبدو الأوضاع العامة للجماعات نتاجاً لعقائدها وثقافتها الخاصة ، شيئاً مستقلاً عن قضايا السلطة والسياسة والنفاذ إلى مواقع القرار والموارد العامة . الطائفية من صنف «العنصرية التمايزية» التي تكلم عليها أنطونيو نغري ومايكل هارت في «الإمبراطورية» ، حيث التمييز ثقافي أو حضاري وليس عنصرياً . ولا تقع خارج عالم العنصرية التمايزية عقيدة «صراع

(١) حين بدأ اهتمام المثقفين والمناضلين السياسيين في المشرق بالطائفية في سبعينات القرن العشرين وثمانيناته ، كان التحليل الطبقي الماركسي مهيمناً في أوساطهم ، وكان يجري اختزال الطائفية ميكانيكياً إلى أوضاع ونزاعات طبقية . وقتها كان مهماً نقد هذه المقاربة الاختزالية ، وهو ما بدأ مع ياسين الحافظ . في العقدين الأخيرين ، صارت الطائفية هي التفسير الميكانيكي لأوضاعنا الاجتماعية والسياسية ، وما صار مهماً اليوم هو بالعكس ، إظهار الطبقات والتحويلات الطبقيّة التي تحجبها الطائفية ، أو الامتيازات غير العادلة من وراء التمايزات الثقافية المخايطة .

الحضارات» التي لا تعدو كونها صراعاً طائفيّاً على الصعيد العالمي . لكن الطائفية العالمية ، مثل الطائفية المحلية ، أوثق صلةً بالطبقة منها بالهوية ، وبفضل القيمة منها بالقيم الفاضلة .

ومن هذا الباب تنفع الأيديولوجيا الثقافية ، والحضاروية ، لحجب العنصرية حين هي تصور أقدار الجماعات البشرية كانعكاس أمين لهوياتها الثقافية ، فلا وقائع الامتياز الاجتماعي والسياسي على الصعيد المحلي مؤثرة ، ولا أوضاع السيطرة الدولية قائمة . هناك فقط سوق تنافسية شفافة لهويات ناجزة ، يشغل بعضنا منها موقع الموسرين وبعضنا موقع الخاسرين ، وهي (السوق) ليست غير مقياس عادل لاستحقاقاتهم .

وأكثر من الطبقة الاقتصادية بحصر المعنى ، تقتزن الطائفية في الأمثلة المعروفة في منطقتنا ، تفضيلاً ، بالسلطة والمكانة والنفوذ ، وبما يترتب على الموقع الممتاز في السلطة من امتيازات اجتماعية . وهذا يتصل بحقيقة أن السلطة وامتلاك السلطة وبيع السلطة ، وليس الإنتاج المادي ، هو قاعدة تكون الطبقات ونيل الامتيازات . من يحز السلطة يصعد طبقياً ، ومن يوالها يحظّ بفرص أكبر في الصعود . الطائفية أداة للسلطة التي هي مصعد طبقي ، أو أن الطائفية ترتبط بالطبقة عبر السلطة وفاعليتها في الصعود الاجتماعي .

حقيقة النظام هي السلطة والامتياز المادي ، وليس العقيدة أو المذهب أو الجماعة الأهلية . الطائفية ذاتها ليست حقيقة النظام ، إنها استراتيجية للسيطرة السياسية ، وأداة حكم واستتباع وحماية للامتيازات والشرائح الممتازة . هذا فوق أنها قوة تقسيم اجتماعي ، تحجب وقائع التفاوت السياسي والاجتماعي وراء الهويات والعقائد الدينية .

وهنا في الواقع مفارقة النظام الطائفي . فهو لا يستمر إلا بقدر ما يؤمن تماهياً تفاضلياً به لطائفة أو تحالف طائفي ، لكن هدفه هو الامتياز والمكسب الخاص الذي تحظى به القمة أولاً ، ثم الأعيان الجدد . يرعى النظام التماهين به ويميّزهم عن أشباههم من أجل أن يخدموه أفضل . ويستمر عبر تغذية فوارق التماهي ،

وما يناله قطاع من الواقعين في الأسفل أكثر من قطاع من الواقعين في الأسفل أيضاً . وهو يتجسّد طالما الحواجز بين الصغار تحت أعلى من الحواجز بين أي من الصغار والكبار فوقهم ، الحواجز بين السني والعلوي مثلاً أعلى من الحواجز بين العلوي تحت والوجيه العلوي (الضابط مثلاً أو المدير العام) ، والسني تحت والوجيه السني (الوزير مثلاً أو المتمول أو رجل الدين النافذ) . لكن المهم عند نخبة النظام الطائفي هو ما تحوزه هي من سلطة وثروة ، وليس حقوق أو كرامة من لا تعتبرهم إلا أدوات لحكمها .

وجها النظام الطائفي

سبقت الإشارة إلى أن الواسطة لا تُتاح لكثيرين ، وأنها قد لا تعمل حتى حين تُتاح ، وأن النظام ليس مصمماً لتلبية جميع الحاجات ، بل هو يلبي حاجات الأقوياء بالتناسب مع قوتهم . ما الذي يُبقي الهرم متماسكاً إذن؟ ما الذي يحول دون تمرد المحرومين من الواسطة والمحيطين؟ ما الذي يشد البنية الهرمية ، ويبقي من هم تحت تحت ، ومن هم فوق فوق؟ إنه «الأمن» ، أو مجمل وظيفة حراسة النظام التي أُشرت فوق إلى مركزيتها وطابعها الطائفي الغالب . يتعلق الأمر بوظيفة أساسية ، بمأسسة ومتعوب عليها ، يُعتمد عليها في إعادة إنتاج نفسه . النظام الأسدي هو استيلاء بالقوة على المجتمع وموارده عن طريق وظيفة قمعية إذلالية متضخمة جداً ، مصممة بحيث يبقى النظام «إلى الأبد» ، بقدر ما هو نظام للمحسوبية الشاملة وللطوائف كأجسام وسيطة .

سبقت الإشارة أيضاً إلى أن المساحة الأمنية للنظام واسعة جداً ، وتؤمن رقابة كلية على المجتمع ، هذا بينما مساحته المحاسبية أضيق ، ولا تقع عقد التماسك في شبكة المحاسب ، أعني الوجهاء أو الأعيان النافذين ، في تناول المرء حين يحتاجها . رقابة السلطة من فوق أقوى وأوسع اختراقاً للمجتمع من مداخل النفوذ من تحت . والواقعون تحت الرقابة هم جميع الناس ، أما حائزو الواسطة الفعالة فهم بعض الناس . الطائفية درع حماية للسلطنة الأسدية ،

مكون من «طبقة الحراس» التي تتخلل المجتمع كشبكة كثيفة الانتشار، لا تترك رأس ديبوس غير مراقب من العضوية الاجتماعية، وهي من جهة أخرى شبكات محسوبة تكفل انقسام السكان عمودياً، وتستتبع قطاعاتهم الدنيا لمراكز السلطة عبر الأعيان الجدد. العلاقة بين الحراس والشبكات متشابكة، ويشيع أن تكون الوساطة الفعالة ضابط مخابرات أو ما يعادله، لكن الشبكات ضمن طائفية عموماً، بينما الحراسة وظيفة عامة. الأمر ببساطة أن الحراس جهاز دولة، بينما الشبكات شرائح اجتماعية يتدخل فيها الأهلي بالحكومي. واليد العليا هي دوماً للدع الحارس وليس للشبكات الوسيطة المنحصرة في إطاراتها الطائفية الأضيق. النظام أحرص على تخويف الناس منه على تلبية حاجاتهم.

تكفل شبكات المحسوبة الاستتباع العمودي للمحكومين والتخارج الأفقي للجماعات، وعزل اللاطائفيين أو غير التابعين منهم، أو تحويلهم إلى «صعاليك» منكشفين، لا تأثير عاماً لهم. لكن الدرع الأمني هو الذي يحمي النظام ككل، ويرز في أوقات تحدي الحكم السلطاني وتعرضه لتمردات التابعين.

على أن نظام الدرع والشبكة فشل رغم ذلك في منع تمرد «التابعين». وهذا رغم أنه ظهر احتياطي قوي للدع السلطاني تمثل في ظواهر مثل الشبيحة الذين بدأوا العمل برواتب في مراحل باكورة من الثورة، ثم صار يجري إقطاعهم بعض الأحياء المفتوحة، مثل بابا عمرو وكرم الزيتون في آذار ٢٠١٢، قبل أن ينتظموا في جيش خاص تحت الإمرة الإيرانية وبرواتب مميزة في نهاية العام نفسه. هنا، بوضوح مخبري، تظهر السلطة كأداة مباشرة لنقل الثروة، أو للنهب. ومن نهب تلك الأحياء تشكل في حمص وما حولها ما سماه الشبيحة أنفسهم «سوق السنة» بعد نحو عام على بداية الثورة، وهو سوق للمنهوبات من بيوت السكان في المناطق المشار إليها. في جمعها بين السوق والسنة توفر العبارة نقاداً عميقاً إلى الظاهرة الطائفية بوصفها علاقة قوة وإكراه، وليست بحال مسألة اعتقادات وهويات موروثية وتعبيرات حرة عنها.

تشتغل الطائفية في إطار تكوين سياسي يسهل للملكي وسائل القوة أن

يتحكموا بمفاصل الثروة أيضاً . ومحصلة الحكم الأسدي خلال نحو جيلين هي تكون برجوازية جديدة تابعة ، تتكون من «الأعيان الجدد» الوسطاء ، ومن برجوازية عليا شريكة في الحكم السلطاني .

وإنما عبر صلتها بالسلطة والامتياز ، وبالصرع على السلطة والامتياز ، الطائفية ظاهرة استقطابية ، تنجح إلى تشكيل مجتمع ثنائي القطب ، وليس متعدد الأقطاب بتعدد الجماعات الاعتقادية في المجتمع . هذا محقق في سورية ، بصرف النظر عن أي نقاش حول سياسة تحالف الأقليات التي نسبها الراحل كمال جنبلاط إلى حافظ الأسد ، والتي يرجح أنه اغتيل بسببها .

النظام الطائفي ليس تعددية ثقافية بلا مركز ، مثلما هو حال التعددية الثقافية (multiculturalism) في البلدان الأنجلوسكسونية ، وفي لبنان بصورة ما^(١) ، إنه نظام تراتبي قائم على الامتياز ، ومتمركز حول السلطة العمومية . وفي صيغته السورية ، هو موجه نحو ضمان سلطة أبدية للسلالة الأسدية .

ما أريد قوله ، في المحصلة ، هو أن الطائفية ليست مجرد آلة اجتماعية لقضاء بعض حاجات منسوبي الطوائف . هذا ربما كان الحال سابقاً في لبنان ، وقد أخذت تصور الطوائف كشبكات محسوبة من باحث لبناني مرموق ، أحمد بيضون^(٢) . في سورية يتجاوز الأمر ذلك إلى تطبيق المركز السياسي والوظيفة الأمنية ، أو ظاهرة «الدولة الباطنة» . لبنان دولة سلطانية محدثة بلا سلطان ، إما أن تستكمل نقصها وتقيم عليها سلطاناً ، وتطور درعاً أمنياً عاماً ، أو تطوي صفحة نظام المحسوبيات الطائفي وتتطور نحو دولة مواطنة ومساواة . ومع تلاحم السلطانيتين : الناقصة ، لكن مع حافظ أسد جمعي هو حزب الله ، والكاملة :

(١) هذا قبل ظهور حافظ أسد جمعي لبناني هو حزب الله ، يتدرج مثل حافظ وورثه بن يسميهم التفكييرين (وليس الجهاديين لأن الحزب الحميني جهادي هو ذاته) ، وفي إطار الإمساك بلبنان في إطار ما يسميه الحزب محور المقاومة الذي تتسبده إيران .

(٢) مغامرات المغامرة : اللبنانيون طوائف وعرباً وفينيقيين ، دار النهار ، بيروت ، الطبعة الأولى : شباط

لكن مع ثورة ومركب «تخرجات داخلية» (طوائف ومجموعات أهلية وجهوية) مع تدخلات خارجية ، يجنح لبنان نحو التسلسل أكثر . لكن وضع لبنان تابع لوضع سورية ، والسلطان السوري ذاته اليوم تابع للمركز الإمبراطوري الإيراني الذي يتبع له أيضاً التنظيم الطائفي اللبناني المسلح . والتفاعل الانشطاري الطائفي المتسلسل لا يزال بعيداً عن الهجوع .

هذا يُحيل إلى وجه إقليمي للطائفية ، لن يجري تناوله هنا . نكتفي بالقول إن المدخل إلى مقارنة هذا الوجه هو السلطان والسيطرة الإقليمية ، وليس بحال الجماعات الدينية والمذهبية . تطيف هذه الجماعات من لوازم السيطرة على الدول والمجتمعات ، وليست السيطرة من نتائج التطيف .

«الأعيان الجدد» و«البرجوازية العليا»

بالتوافق مع ازدواج الدولة (ظاهرة وباطنة) ، وازدواج الطائفية (درع أمني وشبكة محسوبية) ، هناك منشأان مختلفان لبرجوازية النظام ، منشأ مرتبط بوظيفة الوساطة ، ومنه تتكون طبقة الأعيان الجدد ، ومنشأ مرتبط بالاستيلاء على الموارد العامة ومصادرات الأراضي والقطاعات الأكثر ربحية من الاقتصاد ، ومنه تتكون البرجوازية العليا . قد يمكن تسمية الشريحة الأولى بالبرجوازية الظاهرة ، وهي متكونة إما عبر الحكومة وإداراتها ومنظماتها الحزبية ، أو عبر الطوائف كشبكات محسوبية . وهي عموماً برجوازية محلية ، يقيم مكونها الأهلي في البيئات الأهلية قريباً من «رعاياه» الجهويين والدينيين والعشائريين ، أما المكون الحكومي والحزبي فليس محلياً بالضرورة ، ومن ينهبهم ليسوا «رعاياه» الأهليين حتماً ، وإن يكن أمراً عليهم لبعض الوقت (محافظ ، أمين فرع حزب البعث ، مدير منطقة ، رئيس شعبة تجنيد ، رئيس فرع مخابرات ...) . أما الشريحة الأخرى فجديرة بتسمية البرجوازية الباطنة ، وهي مركزية عموماً ، ليس من حيث الإقامة التي تكاد تنحصر في دمشق ثم حلب ، ولكن من حيث القرب من مركز السلطة ، ومن مركز مركز السلطة ، أي الأسرة الأسدية وقيادات

الأجهزة الأمنية ، ومن حيث إنها جنت ثرواتها بالتشارك مع قمة الدولة السلطانية وعبر الاستيلاء على الموارد الوطنية العامة ، الأرض بخاصة . وكانت هذه البرجوازية انتظمت في شركتين كبيرين هما «الشام القابضة» و«سورية القابضة» ، وقد تأسستا في الوقت نفسه تقريباً (الشام القابضة في أواخر ٢٠٠٥ وسورية القابضة في مطلع ٢٠٠٧) ، وكان رامي مخلوف ، ابن خال بشار ، شريكاً أساسياً في الأولى (يبدو أنه يملك وحده ٥١٪ من أسهمها ، وأنه المبادر إلى تأسيسها ، ويشغل فيها منصب نائب رئيس مجلس الإدارة ؛ الرئيس هو نبيل الكزبري)^(١) . واسمه ليس وارداً في قائمة مؤسسي الثانية (شقيقه إيهاب أحد المؤسسين) ، لكن الشركتين تشكylan معاً نادي البرجوازية المركزية شبه المغلق ، الذي يشغل رامي موقعاً حاكماً فيه . في بضع السنوات السابقة للثورة شاع تعبير «المرمرة» ، الذي يعني تملك رامي ، ومن ورائه الأسرة الأسدية ، القطاعات الأنشطة في الاقتصاد السوري ، ما يجعل منه الرئيس الاقتصادي لسورية ، على نحو مكتوب في توريث بشار حكم البلد . وفي تلك الفترة شاعت نكتة تعبر عن الارتباط الوثيق بين قمة السلطة والبرجوازية المركزية ، تقول إن الاقتصاد السوري إما مخالف أو مخلوف ، أي أن كل من ليس رامي أو شريكاً له يعتبر مخالفاً ، فإما يخضع ويستسلم لشراكة جائزة ، أو يجري طرده وسرقته . نجيب ساويرس المصري الذي كان رامي شريكاً له في أوراسكوم ، شركة الهاتف الخليوي ، مثال معروف . بعد ازدهار سوق الخليوي في سورية مطلع القرن صادر رامي أموال شريكه ، وتدبر أن يُعين على الشركة حارسين قضائيين «محايدين» : شقيقه إيهاب مخلوف (سيكون أحد مؤسسي الشركة السورية القابضة) ، وندر قلعي ، مدير أعماله .

(١) من أجل الشركتين القابضتين ، ينظر كتاب سام داغر المحال إليه سابقاً ، ص ١٣٠-١٣١ ، حيث يظهر رامي مخلوف شريك بزنس لبشار الأسد ، ثم ص ١٥٧-١٥٨ حيث يظهر مسيطراً على نحو ثلثي الاقتصاد السوري ، وراعياً في الاستيلاء على الكعكة كلها ، وليس على نصيب أكبر منه إن تركها تكبر على ما نصحه عبدالله الدردري ، رئيس هيئة تخطيط الدولة آنذاك .

تلتزم دون ريب دراسات موثقة لتكوين البرجوازية المركزية وعلاقتها بكل من طبقة الأعيان الجدد ومركز السلطة . لكن يبدو لي أن البرجوازية المركزية متعددة الطوائف ، مع وزن مهم لشوام ومسيحيين فيها ، وإن يكن الرأس فيها بلا ريب هو رامي مخلوف بحكم قربه السياسي ، والصفة السياسية الفاجرة لصفقاته ، ومنها صفقة الخليوي ، واستيلائه على الأراضي في دمشق ، وهذه أشياء لا يتاح مثلها لنبييل الكزبري أو محمد حمشو أو صائب النحاس أو ناجي شياوي^(١) .

أما البرجوازية الظاهرة والمحلية فهي طائفية بقدر كبير ، أعني أنها عموماً تنهب طوائفها ، وإن يكن محتملاً أن القطاع العلوي منها تمكن من نهب أوسع بحكم وضع الطائفة السياسية العامة ، ووزنه الأكبر ضمن المكون الرسمي أو الحكومي لهذه الطبقة . من جهتها ، البرجوازية المركزية تنهب الموارد العامة ، والمجتمع ككل . وهي تنفرد عن البرجوازية الظاهرة باستئثارها بعوائد المبادلات الاقتصادية مع العالم الخارجي ووكالات الشركات الأجنبية ومشاريعها وأرصدها خارج سورية ، في أبو ظبي أو البنوك السويسرية ، أو في الجزر العذراء . البرجوازية الظاهرة ، بالمقابل ، داخلية كلياً .

وقد يمكن القول إن الأعيان الجدد هم الطبقة الوسطى السلطانية بالمعنى الحرفي للتعبير ، تربط المركز السلطاني والمراكز السلطانية الفرعية بالسكان بحسب محلاتهم وجماعاتهم الأهلية . وتحصل هذه الطبقة على دخلها دون إكراه مباشر أو بالقليل منه ، وإن استندت دوماً إلى علاقة الإكراه الهيكلية التي تقيمها الدولة السلطانية مع عموم الحكوميين وتقوم عليها . لكن نستذكر هنا مجدداً التمييز بين مكوناتها الأهلية والإكراهية ، ومكونها الحكومي الذي ترتفع نسبة الإكراه أو القسر السياسي في تحصيل ثرواته . أما البرجوازية الباطنة أو المركزية فهي مكون أساسي للدولة السلطانية ، ولالإكراه المباشر والمصادر

(١) وهم أعضاء في مجالس إدارة الشركتين القابضتين ، شام وسورية . وقت نشر هذا البحث أول مرة أحلت إلى رابطتين تتوفر فيهما أسماء أعضاء مجلسي إدارة الشركتين على الرابطتين . لكن وقت إعداد المادة للنشر هنا في صيف ٢٠٢٠ لم تعد المعلومات متاحة . قد يكون للأمر صلة بتفجر الصراع بين بشار ورامي .

واحتلال الأراضي دور كبير في ثرواتها ، فضلاً عن ما يقارب احتكار المبادلات الاقتصادية الخارجية ، بما يسوغ وصفها بالبرجوازية الخارجية أيضاً^(١) .

ومثلما يتفوق مكون الطائفية الرسمي ، «طبقة الحراس» ، على مكوناتها الاجتماعي ، فئة الأعيان الجدد ، كذلك يرجح وزن مكون البرجوازية المركزي أو الباطن على مكوناتها الظاهر والمحلي . البرجوازية المركزية ليست فئة وسيطة ، إنها فئة استيلاء تتبع القمة السلطانية .

وبقدر ما إن البرجوازية الظاهرة والداخلية ترتبط بمحلات وجماعات أهلية ، وخاصة في مكوناتها الأهلي ، فإن بقاءها غير مرتبط وجودياً بالنظام ، كأفراد على الأقل . أما البرجوازية المركزية فتدين للنظام بكل شيء ، ومعركتها إلى جانبه معركة حياة أو موت .

وبينما لا يبعد وجود شراكات وتداخلات بين البرجوازيتين ، إلا أن المحددات البنوية المذكورة تميز بينهما بقدر كاف .

لكن هل من مسوغ لاستخدام مفهوم البرجوازية في تسمية هاتين الشريحتين؟ أي معنى للبرجوازية في إطار سلطاني يقوم على التبعية الشخصية؟ ألا ينبغي الكلام بالأحرى على إقطاعيين ، أو على أرستقراطية تابعة ، أرستقراطية سلطانية مثلاً؟ وبخاصة أن للقرس السياسي ، السائل أو الهيكل ، دوراً يفوق في تحصيل ثروتيهما دور الإكراه الاقتصادي المميز للبرجوازية في الاقتصاديات الرأسمالية؟

ما يسوغ بقدر ما تفضيل مدرك البرجوازية بخصوص الفئة المركزية هو ارتباطها بالسوق الرأسمالية الدولية ، والصفة التعاقدية المبدئية لمشاريعها التي

(١) وتبدو «إعادة الإعمار» فرصة ذهبية لبرجوازية المركزية كي تحمي الأرباح وتعيد الارتباط بالاقتصاد العالمي بعد ما نالها من عقوبات في الأعوام الأولى للثورة السورية .
ينظر في هذا الشأن ملف «عسكرة العمران في الجمهورية» :

https://www.aljumburiya.net/ar/topics/%D8%B9%D8%B3%D9%83%D8%B1%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%85%D8%B1%D8%A7%D9%86

يغلب عليها الطابع الخدمي (مصارف ، اتصالات ، وكالات أجنبية ، عقارات ...). ورغم التقييد السياسي لعموم السوريين إلا أنهم ليسوا أقناناً مشدودين إلى أماكن عملهم . أما فئة الأعيان ، وهي الشريحة الدنيا ، والمحلية ، من البرجوازية الجديدة ، فهي أقرب في فئتها الفرعية الرسمية (محافظون ، أعضاء مجلس شعب ، ضباط مخابرات محليون ، قادة حزبيون محليون ...) إلى إقطاع جديد ، وإن دون استقرار الإقطاع المالك للأرض . أما الفئة الفرعية الأهلية : تجار ، رجال دين ، شيوخ عشائريين ... ، وهي شريحة أدنى ضمن البرجوازية الداخلية ، وضمن البرجوازية الجديدة ككل ، فنصيب القسري دخلها أقل من غيرها ، والمسوغ أقل تالياً لوصفها بالإقطاعية .

ما يسوغ التردد أيضاً في وصف هذه الشرائح بالإقطاعية هو أنها ليست طبقة وراثية مستقرة ، ولعل فجور نهجها مرتبط بهذه الصفة بالذات . على أن هناك تطوراً أكيداً نحو الوراثة المميزة للإقطاع منذ وراثة بشار لأبيه .

يبقى ضرورياً في كل حال ربط البرجوازية السورية في ظل السلطنة الأسدية بمدرجات تميزها عن البرجوازية الكلاسيكية . أتكلم على برجوازية جديدة ليس فقط لتمييز الطبقة التي شكل الزمن الأسدي إطاراً لظهورها بعد البرجوازية القديمة التي حطمها الحكم البعثي ، وإنما كذلك للقول إننا حيال تشكل مميز ، يضارع في تميزه التشكيل السياسي الأسدي الذي سمّيته الدولة السلطانية المحدثّة .

ونجموعها تشكل البرجوازية الجديدة والمركز السلطاني ما يمكن تسميته مجتمع السوريين البيض ، المتفوقين طبقياً وحضارياً على عامة سوداء ، متخلفة ومتعصبة وظلامية . هذا يسوغ للبيض احتقار السود ، وتعذيبهم ، وقتلهم حين يتمردون . إنه عموماً مصدر خطر ، إرهابيون ، وغير متحضرين دوماً .

البنية السلطانية: ثنائية أم ثلاثية؟

هل يتمايز المجتمع في «سورية الأسد» إلى برجوازية جديدة ، داخلية

وخارجية ، مدينية عموماً ، وإلى «مجتمع عمل» وطبقات دنيا مفقرة ، ومهمشة مكانياً في أحياء المدن الطرفية والأرياف؟ الواقع أن توزع المقرات الأمنية في المدن السورية ، وبنية منطقتي المزة وكفر سوسة في دمشق مثلاً (قسم أمني ، وقسم أبراج سكنية ومطاعم فخمة ومولات منظمة ، وقسم شعبي مدفوع إلى الخلف وغير مرئي) ، يوحى بالأحرى بتقسيم ثلاثي : البرجوازية بجناحيها ، ثم العامة المقيدة المدفوعة إلى الهوامش ، ثم قوة الحراس ، المتميزة عنهما معاً . القوة الأخيرة ، ولها صفة طائفية قوية دون أن تكون حصرية ، تحمي النظام الذي يحمي البرجوازية ككل ، ويبقي العامة تحت الرقابة . وظيفتها الرقابية ، كمصدر للمعلومات عن المجتمع ، لا تقل أهمية عن وظيفتها في الحماية . بيد أن قوة الحراس في جسمها الأساسي ، وليس في قياداتها ، ليست من البرجوازية بجناحيها الداخلي والمركزي ، ويشيع أن تتذمر منهما ، وتعتبر عن انفعالات سلبية حيالهما .

لكنها لا تتمرد عليها ، وتبقي في صميم تكوينها على ولاء جوهري للنظام ، وعلى عدااء لخصومه وعموم السكان . وبسهولة استخدمها النظام دوماً هراوة ضد جميع الخصوم ، ولم يمر وقت أبداً عرضت فيه القوى الأمنية والعسكرية ذات الوظيفة الأمنية ومراتب الجيش العليا والشرطة انحيازاً لعموم السكان أو شعوراً خاصاً بالارتباط بهم . وكانت الانشقاقات عن مراتبها نادرة جداً بعد الثورة .

ويعبر هذا المكون الثالث في البنية الاجتماعية السورية ، قوة الحراس ، عن مساحة استقلال الرابط الطائفي عن الوضع الطبقي ، أو عن الفاعلية المستقلة للطائفية في الإطار السلطاني للمجتمع السوري المعاصر .

وتتولى القمة السلطانية «دووزنة» هذا الهامش . فهي تحظى بولاء الحراس ، وتستخدمهم في كل وقت ، دون أن تضطر إلى منح عموم المرتبطين بهذه القوة امتيازات اجتماعية مباشرة . لكن فرصة الحصول على واسطة متاحة بقدر أكبر بين الحراس بحكم الصفة العلوية الغالبة لهذا الجهاز . وعدا هذا «الرأسمال الاجتماعي» ، فرص النهب متاحة هنا بقدر أكبر : النهب الصغير للصغار والنهب الكبير للكبار .

قوة الحراس هي أداة المركز السلطاني في الضبط الاجتماعي ، بما في ذلك ضبط البرجوازية الجديدة نفسها ، بخاصة البرجوازية المحلية .

المركز السلطاني

ما يجعل من النظام عضوية حية متناسقة هو المركز السلطاني ، حافظ الأسد شخصياً طوال ٣٠ عاماً من حكمه ، ثم بشار وأخوه ماهر والأسرة الأسدية منذ موته . فإذا كانت قوة الحراس هي عينه وأذنه وعضلاته ، أو الجهاز العصبي والعضلي للنظام ، وكان نظام المحسوبة هو جهازه الهضمي ومصدراً مهماً لموارد زبائنه ، فقد كان حافظ هو رأس النظام السلطاني وعقله ، وأناه الحرة . وهو مقرر فاعلية التناسق الخاصة بالدولة السلطانية بين الداخل والخارج ، أي هو موقع التوجه و«السياسة» .

يستأثر المركز السلطاني بالعلاقات مع الخارج ، ويتحكم بحركة موارد النظام الخارجية . وهذا بقدر ما إنه يسيطر على الداخل كما يسيطر شخص على جسده . الداخل هو جسد السلطنة وركيزة حكم السلطان .

ولا ينفصل موقعه كحاكم مؤسس ورئيس للدولة عن وضعه كزوج وأب وأخ وخال وعم . . . ، فهو عام وخاص في آن معاً ، مجرد وملموس في الوقت نفسه ، ويمتنع فك قيمته التبادلية والاستعمالية عن بعضهما . إنه مثل سلعة ماركس «مفعم بالتعقيدات الميتافيزيقية والمماحكات اللاهوتية» .

أجد مفهوم السلطان مناسباً للتعبير عن هذا الالتحام الفائق ، الموجب للتوريث وبناء سلالة . كلمة سلطان العربية تعبر عن القوة والسلطة والسيادة ، وعن الشخص الحائز على القوة والسلطة والسيادة . حافظ عظيم بما هو أب ، وهو عظيم كأب بما هو رئيس ، وعظيم كابن بما هو أب ورئيس . وهذه العظمة لها مفعول راجع . في جدارية في مساكن الحرس (تسمى المنطقة أيضاً «العرين» ، وتقع بين قدسيا ومشروع دُمر في دمشق) ، نرى حافظ ينحني مقبلاً يد أمه التي تحيط برأسها هالة نورانية .

هذا سلطان بدم سلطاني . لا تجريد ممكن فيه ، ولا فصل بين هذين الوجهين الذين لا يجتمعان ، بالمقابل ، في غيره . كشاغلي مناصب عامة وكأشخاص ، الآخرون أدنى مرتبة بما لا يقاس . بناء سلالة «مكتوب» في هذا الامتياز الجوهري .

وما ناله الرجل من تعظيم خارق طوال سنوات حكمه وبعدها ، وقد كان تعظيمه وضمنان التبعية له وظيفة أساسية من وظائف دولته ، يتصل بكونه مبدأ تماسك النظام ودينه المقدس . الأسدية دين ودولة ، دينها هو دولتها . الكلام على «عبادة الشخصية» ربما لا يفي الأسدية حقها . حافظ مؤسس مقدس في عين الموالين له ، وأتباعه الأهليين بخاصة ، وليس مجرد حاكم فذ أو رئيس عبقرى . هو عبقرى وفذ لأنه مبارك ، وليس العكس . قد يمكن التكلم هنا أيضاً على وجه ظاهر وعقلاني لحافظ هو ما يحيل إلى العبقرية والفردية ، ووجه باطن فوق عقلاني هو البركة أو القداسة . هذا الوجه مرئي من قبل أتباعه من العلويين فقط . ضريح حافظ في القرداحة يُزار كأثر مقدس . وقبل سنوات وقعت بين يدي صفحة ورق مقوى عليها صور مشايخ علويين منذ تأسيس الجماعة (من نوع ما ترسم عليه أشجار العائلة عند بعض الأسر) ، وكان آخرهم حافظ الأسد ، موصوفاً بعبارات دينية تقديسية .

يجد تكريس الإعلام العام لعبادة حافظ الأسد طوال عقود ، ولطالما تحدى هذا التكريس السماجة وتجاوزها ، وأثار ذهول السوريين واستهجانهم لفرط استهانتهم بالعقول ، يجد معناه في وظيفته : رفع المركز السلطاني فوق السياسة والمداولة الاجتماعية ، أي عملياً تقديس النظام وضمنان بقائه . القداسة تدر كثيراً من المال والمجد والنفوذ ، السلطان .

وعبر القداسة والولاء للسلطان المقدس صار حافظ ، الموقع-الشخص ، مبدأ لتقويض علاقة المواطنة ولمفهوم الدولة الوطنية ، وقوة تعميم علاقات التراتب والتبعية الشخصية .

موت حافظ دشّن زمن السلالة . صارت الأسرة الأسدية تشغل موقع

الأب ، وهذا ليس مجرد أن بشار أضعف من أبيه أو أدنى منه في المؤهلات ، بل لأن منطق التوريث وبناء السلالة يقضي بذلك . أياً يكن من يتلو حافظ فإنه وريث ، ابن بين أبناء وثنان بين ثانين ، ليس مؤسساً ولا أولاً . لا يستطيع بشار أن يُحيّد الأسرة إلا إذا خرج على منطق التوريث ، وصار مؤسساً آخر يقطع حكم السلالة ، أو يؤسس سلالته الخاصة . بشار أصغر من هذا وذاك . السلطنة لأسرته وليست له . والتمسك به من لوزام تماسك الأسرة السلطانية ، والسلطنة ككل ، وليس لشخصه . ليس لبشار قيمة استعمالية أو خاصة ، له قيمة تبادلية أو عامة فقط . عند الاضطرار يمكن استبداله^(١) .

إيديولوجيات الطائفية

الطائفية مسألة امتيازات سياسية واجتماعية ، وليست مسألة هوية وثقافة ودين ، بات هذا الآن واضحاً . ولذلك لا تعالج الطائفية بالمؤتمرات الدينية ، كأن يجلس رجال دين مسلمون ومسيحيون مثلاً ، أو سنيون وعلويون^(٢) أو شيعة مثلاً ، ويدعون أتباع عقائدهم إلى التسامح والمحبة ، ويسكتون على منابع التمييز والامتياز . لا تعالج أيضاً بذلك الضرب من العلمانية التسلطية العابدة للدولة ، التي لا تهتم بأوضاع التمييز والامتياز الاجتماعية والسياسية ، ولا بحقوق وأوضاع الشرائح الأكثر حرماناً ، وتحملها في الغالب مسؤولية الأوضاع التي

(١) لانتصار نظام بشار على الثورة أثر متناقض على حظوظه ، فمن جهة يبدو أن انتصار النظام وبقاء بشار لعشرين عاماً إلى اليوم يرفع من شأنه ضمن الأسرة والنظام ، ويعطيه وزناً ذاتياً فلا يعود مجرد وريث . لكن من جهة ثانية انتصر بقوة إيران وأتباعها وروسيا ، وهو ما ضمن بقاءه لكن قلل من استقلاله وسيادته . السنوات القادمة ربما تظهر مفاعيل يتعذر التنبؤ بها اليوم لهذا التناقض .

(٢) مثل الاجتماعات غير العلنية التي تنابر جهات المانية على عقدها في برلين ، بمشاركة نشطة من «الخبيبر» في شؤون الشرق الأوسط» دانييل غرلاخ ، وهو كما قال لي بنفسه في كانون الثاني ٢٠٢٠ صديق لبشينة شعبان وأبو مهدي المهندس الذي قتل مع قاسم سليمان في العملية الأميركية في مطار بغداد في الأيام الأولى من العام نفسه .

تعاني منها ، على ما يفعل بعض إيديولوجيي «العالم الأول الداخلي» في سورية وخارجها .

الطائفية لا تُعالج أيضاً بالتكتم عنها على ما يفعل إيديولوجيون آخرون ، بذرائع وطنية فوقية مرة ، ويسارية فوقية أيضاً مرة ، أو بالسكوت عن موضع تشكلها السياسي كما يفعل مثقفون وسياسيون موالون ، أو بنسبة قيم تقدمية وتغييرية لطوائف ورجعية لطوائف ، كما يفعل بعض آخر . ليس هناك طوائف جيدة وأخرى سيئة إلا في العين الطائفية . الطوائف كلها سيئة ، وكلها رجعية (هذا ليس قولاً في الجماعات الأهلية ، ولا ينال من احترام أي منها) ، وكلها مصنوعة سياسياً . لكن الأسوأ والأكثر رجعية هو التنظيم السياسي الذي تتشكل فيه الطوائف كوحدات سياسية أو كأحلاف سياسية : السلطانية الحديثة .

وإنما بفعل الطابع المراوغ لخطاب النظام السلطاني وإيديولوجيته المتنوعين ، إيديولوجيي الوطنية الممانعة و«معاداة الامبريالية» مرة ، وإيديولوجية الحداثة ومعاداة الأصولية مرة ثانية ، وبفعل احتكار سلطة تعريف الوطنية وتسخيرها لحجب الطائفية الجوهرية للحكم الأسدي ، وأكثر من الجميع بفعل حراسة التابو الطائفي بقوة القمع ، لم تكد تظهر مقاومة علمانية تحررية للطائفية في سورية . كان مجرد تناول الظاهرة في سنوات ما قبل الثورة مصدر اتهامات بالطائفية من الحراس الإيديولوجيين للدولة الباطنة ومثقفي السلطانية العضويين . وفي عهد بشار ، هؤلاء ليسوا بعثيين ، وإنما هم يمثلون نظام الامتياز وإيديولوجيو «العالم الأول الداخلي» أو مجتمع «السوريين البيض» .

مثل ثنائية الظاهر والباطن على مستوى الدولة ، وثنائية الطائفية المحاسبية والأمنية ، وثنائية البرجوازية المحلية والمركزية ، يمكن تبين ثنائية على المستوى الثقافي ، بين مثقفين حكوميين يرفعون راية «الوحدة الوطنية» ، ويحرسون التابو الطائفي بالمنع ، وعملياً يكملون دور المخابرات في اتهام منتهكي مفهومها الأسدي بالطائفية ، وبين مثقفين «حداثيين» و«حضاريين» ، هنتغتونيين في

الواقع ، يدافعون عن السلطانية كاستبداد مستنير في وجه «طغيان أكثرية العدد» المحتملة حسب تعبيرات متشابهة من عزيز العظمة^(١) وجورج طرابيشي^(٢) وكمال ديب^(٣) . هؤلاء هم مثقفو «السوريين البيض» ، أو مثقفي زمن بشار ، تمييزاً عن سابقهم «اليساريين» من مثقفي زمن حافظ .

ومن الطريف أن الكندي اللبناني الأصل ، كمال ديب ، يقترح في كتابه أزمة في سورية ، تقاسم السلطة مناصفة^(٤) بين «الأقليات» والمسلمين السنيين الذين يقول هو إنهم يشكلون ٧٥٪ من السكان ، أي عملياً وفق قاعدة لـ «الأقلي» مثل حظوظ ثلاثة من «الأكثرين» ! وهذا بالفعل تجاوز لنظام الديمقراطية التوافقية اللبناني الذي يعترض عليه المؤلف «العلماني» . فالنظام اللبناني مبني ، حسب الأستاذ أحمد بيضون ، على أن للمسيحي مثل حظ المسلمين^(٥) ، فقط !

كلمتا إسلام ومسلمين لا تردان قط في سياق إيجابي أو متفهم ، في ٣٣٠ صفحة من كتاب مثقف السلطانية العنصري هذا . تستخدم الكلمتان على نحو مرسل وغير إشكالي ، وتردان دوماً وحصرأ في سياق سلبي ، يحيل إلى الخطر والإرهاب وقطع الرؤوس واضطهاد المسيحيين و«الأقليات» والنساء والمثقفين . وبينما يفترض المرء أن العلماني يدعو حتماً إلى المساواة في الحقوق بين جميع السكان ، ربما مع دعم خاص لـ «حقوق الإقليات» بوصفها الفئة الأكثر

(١) ينظر كتابه : دنيا الدين في حاضر العرب ، محال إليه في هامش سابق ، ص ٧٩ .

(٢) «بخصوص طرابيشي» ، ينظر كتابه : في ثقافة الديمقراطية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ١٧ .

(٣) يحذر في كتابه أزمة في سورية : انفجار الداخل وعودة الصراع الدولي ٢٠١١-٢٠١٣ من «الديمقراطية العددية» . الطبعة الأولى ، دار النهار ، ٢٠١٣ ، ص ١٧٨ .

(٤) يقول حرفياً : «الحد الأدنى المعقول [المنتظر من «الإخوان والجماعات الأخرى» كي تثبت ديمقراطيتها ومدنيتها] هو «قبولهم بمنصفة وضمانات حتى لو لم تزد نسبة الأقليات عن ٢٥٪ من السكان» . المصدر نفسه ، ١٩٢ .

(٥) بيضون ، مغامرات المغامرة ، مصدر سبق ذكره ؛ ص ٣٧-٣٨ .

هشاشة ، فإن حقوق الأقليات في السياق السوري موجهة حصراً ضد حقوق الأكثرية الدينية ، وليس بحال ضد النظام السلطاني ، ومع المطالبة بتناصف السلطة بين الربع والثلاثة أرباع . هل يبقى أي مضمون تحرري للكلام على «حقوق الأقليات» هنا؟ هل المطلوب هو المساواة أم ، بالأحرى ، الامتياز؟ وما العنصرية ، يا ترى ، غير أن يكون ١=٣ ، و ٢٥=٧٥؟

هذا الفجور العنصري المديد من جهة ، وما سبقت الإشارة إليه من «صعلكة» المستقلين وسحق فرص ظهور معارضة اجتماعية قاعدية من جهة ثانية ، أضعف فرص ظهور مقاومة علمانية أمينة للطائفية ، ووفر بالمقابل الشروط المناسبة لمواجهة الطائفية بالطائفية . هذا نراه اليوم مجسداً في سلفيين يتطلعون إلى إشغال موقع النخبة السلطانية الأسدية ، على أسس إيديولوجية مغايرة . طائفية السلفيين مبدئية ومقاتلة ، ويبدو أنها تخاطب قطاعات مفقرة ومحتقرة من الجمهور السني الريفي .

لكن «الإسلام» ، في صيغة إخوانية ، يمكنه أن يكون قناعاً أيضاً للطائفية ، أو بالضبط للامتياز السني وللتمييز لمصلحة السنيين . وبينما ينبغي في كل وقت التمييز بين معاداة طائفية وغير تحررية للإسلام ، شائعة جداً في الواقع (داعية المناصفة المذكور للتو مجرد مثال فج) ، والعمل على فضح عنصرية دعائها وإظهار انحيازاتهم السياسية والطبقية ، فإنه لا وجه لإعفاء تطلعات الهيمنة السنية من النقد . صعوبة تطييف السنيين ، أي توحيدهم في طائفة ، لا ينبغي أن تحجب وجود طائفيين سنيين كثيرين ، نشطين وعدوانيين ، ولا يقتصرون على السلفيين .

لقد تواطأت ضد السوريين أوضاع أشد قسوة : الدولة السلطانية المحدثنة القائمة على التبعية ، وقد استندت ضمناً إلى سرديّة مظلومية علوية بداية ، وتسوق نفسها اليوم عالمياً بسرديّة تفوّق حديثة ؛ الجهادية السنية المعولة ، التي انتشرت في البلد على أكتاف ثورة حفزتها جزئياً مظلومية سنية ، يوجهها جهاديون متنازعون ينالون دعماً خليجياً في اتجاه سرديّة تسوغ سلطانهم ؛ ثم

التحالف الأميركي الإسرائيلي الذي أقدّر أنه كان له من وراء الستار دور هائل في إبقاء النظام الأسدي وتكسّر البلد . وقد يكون الدافع وراء ذلك أن هذا النظام يمثل «العالم الأول الداخلي» في سورية ، وأنه أظهر فاعلية مؤكدة في تأديب وضرب تمردات العالم الثالث الداخلي . بنية النظام الأسدي تنسخ نظام سيادة إسرائيل في المنطقة (تقتل وتدمر من يقاوم سيادتها) وأميركا على النطاق العالمي .

ويبدو أن إسرائيل بالذات تتعرف في قدرته الواسعة على القتل على شيء يوسع هامش حريتها حيال الفلسطينيين والعرب عموماً ، وفي نوعيات الموت التي يوزعها بسخاء على محكوميه شيئاً تتعرف فيه على نفسها وعلى ذكريات قريبة وبعيدة لها .

مصير السلطنة الأسدية

في مواجهة الاحتجاجات الشعبية في ٢٠١١ ، عملت السلطنة على تعميم الفتنة . تكلمت بثينة شعبان ، مستشارة بشار الموتورة ، عن الفتنة وعن إمارات سلفية بعد نحو ١٠ أيام من الثورة (اشتهرت في وقت لاحق بتصريحها عن ضحايا الغوطة بأنهم أطفال مخطوفون من «الساحل» ، ثم بردها الرادح على مراسلة سي إن إن الأميركية عن ضحايا التعذيب بعد تقرير «سيزار» مطلع ٢٠١٤ ، وقد أظهر أن ٧ ألف قتلوا تحت التعذيب بين آذار ٢٠١١ وأب ٢٠١٣ : أليس الغرب مسيحياً؟ ألا تهتمون بمصير الراهبات المسيحيات اللاتي اختطفهن الإرهابيون من معلولا؟) . بشار نفسه أسهب في الكلام على الفتنة في خطابه الأول بعد الثورة في ٣٠ آذار ٢٠١١ . ونسب وكلاء النظام الإعلاميون إلى الاحتجاجات منذ وقت مبكر شعاراً أرجح شخصياً أنه من ابتكار ميشال سماحة : العلوية عالتابوت والمسيحية عبירות! الشعار مصمم بكفاءة بحيث يُظهر الاحتجاجات سنية متطرفة من جهة ، ويسوغ تحالفاً طائفيّاً علوياً مسيحياً من جهة ثانية .

غير استراتيجية تعميم الفتنة ، جرت الاستعانة بقوى أجنبية لإنقاذ السلطنة ، وذلك على طريقة السلالات الملكية في التاريخ ، ومنها سلالات عربية ، القديمة منها والمعاصرة (آخرها السلالة الكويتية قبل جيل) . المشترك بين النظم السلالية المطلقة أنها مالكة للبلدان التي تحكمها وليست حكومات وطنية . سورية أسدية وليس الأسد سورياً ، سورية هي التي عليها أن تجيد الانتساب للأسديين ، وليس الأسديون من عليهم إثبات وطنيتهم وخدمة البلد . وشعارات من نوع : الأسد أو لا أحداً! الأسد أو نحرق البلد! الأسد أو بلاها هالبلد! تصدر عن افتراض الملكية : ما قد أخسره أنا سأدمره فلا ينتفع منه أحداً!

وما جرى عملياً منذ منتصف ٢٠١٢ (قد يكون اغتيال خلية الأزمة في ١٨ تموز ٢٠١٢ تصفية حساب داخلي لمصلحة صقور السلطنة وراعيهم الإيراني) ، هو تسليم قيادة الحرب السلالة الأسدية إلى الإيرانيين ، وأتباعهم من لبنان والعراق وأفغانستان وغيرها . نتذكر أنه حتى ذلك الحين كانت بؤر التظاهر السلمي في تصاعد (أعلى ذروة سجلت في حزيران ٢٠١٢ بأكثر من ٧٠٠ بؤرة تظاهر) ، وأن الطيران الحربي ضد المدن بدأ يُستخدم في تموز ، أن قصف الطيران للطواير أمام أفران الخبز في حلب ومناطقها جرى في آب ٢٠١٢ ، أن صواريخ سكود والسلاح الكيماوي بدأت تُستخدم قبل نهاية العام ، وأنه قبل نهاية العام نفسه ، جرت مؤسسة الشبيحة ، كميليشيا طائفية ظهيرة في «جيش الدفاع الوطني» الذي يجري تدريب كثير من عناصره في إيران . وكانت سبقت ذلك المجازر الطائفية الأشهر ، في بانياس والحولة والقبير وكرم الزيتون ، وظهر «سوق السنة» .

وفي وقت مبكر أيضاً ، وفي إطار منهج تعميم الفتنة ، أطلق النظام سراح سلفيين جهاديين يعرفهم جيداً ويعرف «برنامجهم» ، أعني ما هو مبرمجون عليه . كان يلعب بهم ومعهم بين العراق ولبنان منذ سنوات قبل تفجر الثورة . وبقدر ما أسهمت السلطنة في نمو هذا الغول ، أسهم هو أيضاً في تعميم الفتنة ، وفي الخندقة الطائفية ، وتحطيم قوى المعارضة الديمقراطية العلمانية . تبدو

السلفية المحاربة مصممة من أجل سحق المعارضين غير الطائفيين للنظام ، ومن أجل تعميم الطائفية ، ومنح النظام حقاً غير منقوص في تمثيل العلويين ، وعموم غير السنيين العرب . وهي تسجل نجاحاً للسلطنة لعلها ما كانت تتوقع أن يبلغ هذا الحد . لقد كانت السلفية قوة حرب أهلية ضمن الثورة بقدر ما كانت الدولة المتخصصة قوة حرب أهلية في مواجهة الثورة .

في المحصلة ، وعبر استتباع السلالة لعموم العلويين ، وفتح البلد للسيطرة الإيرانية ، وصعود الطائفية السنية المحاربة ، قادت السلطنة سورية إلى الدمار ، وإن تكن ، فيما يبدو ، أنقذت بعضاً من ملكها .

مقاومة الطائفية

استناداً إلى مجمل هذه المقاربة ، أرى أن سياسة تحررية من الطائفية تتمثل في تحرير الدولة العامة من الملكية الخاصة ، العائلية والطائفية . أولاً وأساساً ينبغي أن يستعيد السوريون دولتهم وفي مواجهة الحكم السلطاني المحدث . «سورية لنا وما هي لبیت الأسد» قال المتظاهرون السوريون في درعا ، «مهد الثورة» منذ وقت مبكر . أي أن سورية للسوريين وليست لسلالة مالكة ، ولا يجوز لأية جماعة خاصة أن يكون لها نفاذ امتياز إلى الدولة .

في المقام الثاني ، سورية بحاجة إلى نظام فعال للإدارة والعدالة القانونية يضمن قضاء حاجات الناس روتينياً ، وبصرف النظر عن قراباتهم وثرواتهم ، ونظام للعدالة الاجتماعية يوفر الموارد والخدمات للشرائح الأفقر من المجتمع ويغنيهم عن الحاجة إلى أعيان ووجهاء جدد ، ونظام للعدالة السياسية ، يقوم على أن السياسة مشاع عام ، لا يحق لأحد الأفراد بتملكه . نظام يقوم تحديداً على أن الناس شركاء في ثلاث : الكلام العلني في الشؤون العامة ، التجمع الطوعي ، والاحتجاج السلمي .

الأمر يقتضي تجاوز «العالم الأول الداخلي» ومجتمع السوريين البيض باتجاه تحرري ، وليس باتجاهات سياسة الهوية وتجديد شباب العبودية على أسس

دينية . وتجربة ما يقارب ٤ سنوات تظهر أن مقاومة «العالم الأول الداخلي» تخذل نفسها حين لا تنفتح على سياق الاعتراض على العالم الأول الخارجي وركائزه الإقليمية .

وهذا بدوره يوجب مواجهة التناقض غير المعالج وغير المحلول ، المتصل بوضع الدين العام والهيمنة السنية في مجالات التعليم والأحوال الشخصية والاحتفالات الدينية العامة . الطائفية ليست اسماً آخر لهيمنة العلويين حتى تكون الهيمنة السنية اسماً للحل . الطائفية عنصر أساسي في الحكم السلطاني الذي تعمل الجماعات السلفية اليوم على تجديد شبابه وشحذ أنيابه ، مع وعد بإحالة غير المسلمين السنيين ، وغير السلفيين من المسلمين السنيين ، والسلفيين على غير منهج الجماعة السلفية الأقوى ، إلى العبودية الفعلية أو إلى الإبادة . السلفية المعاصرة ظاهرة شقاقية معادية للعالم ، ومولدة للكراهية داخل المجتمع وداخل المجموعة ، بل داخل الفرد نفسه ، ووجهتها ليست إلا الموت العام . لقد صعدت السلفية في تصوري لأن الثورة كتطلع لامتلاك الحياة والحرية تعثرت ووقعت ، وظهرت السلفيون لأنه ليس هناك ثوريون اجتماعيون في سورية . قواعد السلفيين الاجتماعية كان يمكنها أن تكون قواعد قوى ثورية تحررية .

المبدأ الإيجابي الأساس في تجاوز السلطانية هو المساواة بين الجماعات الاعتقادية السورية بوصفها جماعات تأسيسية للكيان الوطني . المبدأ الدستوري الأول للجمهورية هو أن السوريين لا ينقسمون إلى أكثريات وأقليات عمودية ، وهذا أحسن من النص الدستوري على «حماية الأقليات» ، أو على «مناصفة وضمانات» كما يريد كمال ديب .

ولعله يلزم أيضاً فتح نقاش حول تصور الدولة المركزية الموحدة التي تقولب السكان في قالب موحد ، وتعمل على صهرهم وفرض مجانسة قسرية عليهم . قد يبدو نهج الصهر والمجانسة مضاداً للطائفية . لكن يبدو لي أن العكس هو الصحيح . فالمركزة تقوّي الدولة على حساب المجتمع ، وتغري بالاستيلاء على الدولة من قبل الطامحين ، وانتحال عقيدة وطنية مزعومة تعادي التعبيرات

الأهلية من تحت أكثر من الممارسات الطائفية والتمييز الطائفي من فوق .
المجانسة والصهر هنا يتحولان إلى إيديولوجية تلفيع وتمويه للتخارج السلطاني .
ولا تبقى غير خطوة قصيرة لتوسل الطائفية لحكم هذه الدولة المركزية العزيزة ،
وحراسة طائفيتها بتجريم النقاش حول الطائفية .

وفي كل حال ، المجانسة برنامج قمع وتسلط ، وليست برنامجاً تحريراً أو
تقدماً ، ويجب أن يكون المرء من عابدي الدولة التحديثيين كي تكون المجانسة
قيمة عليا في تفكيره السياسي .

وليست الدولة السلطانية المحدثة في الواقع غير عصرنة محددة للدولة
السلطانية التقليدية ، عبر تطعيمها بالدولة المركزية الموحدة من جهة ، وبعقيدة
المجانسة الاجتماعية والثقافية من جهة أخرى (وليس المساواة القانونية ، ولا
العدالة الاجتماعية ، ولا الحريات العامة) .

ما نحتاجه في سورية هو المزج بين العدالة الاجتماعية والقانونية ، وبين
النشاط السياسي الجمهوري ، وبين درجة أكبر من حكم ديمقراطي محلي . هذا
يخاطب مطالب كردية محقة ، ويستجيب لحاجات تنمية حيوية ، ويحد من
الطائفية واحتمالات ظهور طوائف عامة أو طوائف دولة ، وكذلك من التوظيف
السياسي والفكري والمادي في مركز سلطوي كان تاريخه خلال نصف قرن
تاريخ تدمير للمجتمع واستنزاف للموارد الطبيعية ومذابح وعمليات قتل واسعة
النطاق . المشكلة في النموذج وثقافته وهويته أكثر مما هي في تطبيق خاص له .
حافظ الأسد نتاج لهذا النموذج الطغياني ، وإن مثلت دولته عينة دراكولية
منه .

وفي الوقت نفسه ينبغي الاعتراف بالتعدد الديني والمذهبي والإثني
للمجتمع السوري وتشجيع التعبيرات الاجتماعية العلنية عنه . ليست المشكلة
بحال في تعبیر التحت الاجتماعي عن نفسه ، بل في التمييز على مستوى
الدولة ومؤسسات الحكم . الطائفية وليدة التمييز من فوق ، وليست نتاج
تعبيرات المجتمع من تحت عن تمايزه الأهلي . هذه التعبيرات التحتية يلزم

بالأحرى تشجيعها ، وتسهيل ظهور شخصية البيئات المحلية وامتلاكها لتعبيراتها الثقافية والسياسية المختلفة .

وإذا كان لا مناص من طي صفحة وضع الطائفة السياسية العامة ، فلا بد من ضمان حقوق مساوية للعلويين مع غيرهم من السوريين كأفراد وكجماعة . نحتاج إلى التفكير في التحرر من الطائفية والدولة السلطانية كتحرر للعلويين لا كتحرر منهم . السلطنة الأسدية ليست دولة العلويين ، وإن تكن استندت إلى اكتافهم وعضلاتهم ، ودمائهم أيضاً ، كي ترتفع فوق رؤوس السوريين جميعاً . لا مناص من جهة أخرى من طي صفحة الطائفة الدينية العامة . العلويون ليسوا سنين ، ولا كذلك الدروز والإسماعيلون والشيعة ، حتى يتعلموا المعتقد السنني في المدارس ، وحتى يمتنعوا عن التعبير العلني عن ثقافتهم الفرعية الخاصة . وبالمثل ، الكرد ليسوا عرباً حتى تُنكر شخصيتهم وتطمس لغتهم ويجري فرض العربية عليهم .

وبعد هذه كله ، سيحتاج السوريون ، إن أسعفهم الحظ في طي السلطنة الأسدية إلى تعلم فضيلتي النسيان والتسامح ، نسيان أشياء من تاريخهم المعاصر والتسامح حيال بعضهم . هذا ممكن إن تحقق عدل أساسي وجرى التخلص من مهندسي القتل الرئيسيين ، الأسرة الأسدية وكبار طبقة الحرس والبرجوازية المركزية .

يبقى أن أول السياسة التحررية هو أن تطور أدوات تفكير فعالة لفهم مشكلات الطائفية وإطارها الاجتماعي والسياسي العام . حاولت هنا تطوير أدوات مفهومية تبדولي مفيدة ، مثل الطائفة العامة ، والدولة الخاصة ، والدولة الظاهرة ، والدولة الباطنة ، ومفهوم الدولة السلطانية المحدثة ، وتمييز وجهي الطائفية الحرسية والمحاسبي ، وأخيراً التمييز بين شرائح البرجوازية الجديدة . لا غنى عن أدوات جديدة من أجل إطلاق نقاش عام حول الطائفية ، لا غنى عنه ، بدوره ، من أجل ظهور رأي عام متحرر في شأن هذه القضية الحساسة . المجتمع المتفاعل يتكون في النقاش العلني الحي .

يلزم في كل وقت فك أحابيل المخاتلة الطائفية ، إن في صيغتها الوطنية التقليدية ، أو في صيغتها الحداثية اليوم ، أو في صيغتها الإسلامية السياسية المعاصرة (توسل «الإسلام» قناعاً للهيمنة السنية) . الطائفية قلما تظهر إلا من وراء حجاب مثلما تقدم القول ، وتنسب لنفسها قيماً عليا عصرية أو غريقة ، مثل الحداثة أو العلمانية أو التنوير أو الحضارة من جهة ، أو قيماً «أصيلة» مثل الإسلام (هكذا دون تخصيص) أو «الأصالة» من جهة ثانية . ليس ما وراء الحجاب في كل حال السلطانية والتميز العنصري .

إسطنبول ، كانون الثاني وشباط ٢٠١٥ .

الأبد، الطوائف كأوبد، والإبادة

يجري التفكير في الطائفية في سورية والمجال الشرقي المجاور لها كعيب اجتماعي سياسي يُضعف الدول والأفراد فيها، ويحول دون عقلنة أوضاعنا الاجتماعية والسياسية. ويميل التفكير السائد في بلداننا ذاتها، وفي الغرب، إلى اشتقاق الطائفية من تكوين اجتماعي ديني موروث لمجتمعات شرقية، يتميز بكثرة المجموعات الدينية والمذهبية. بيد أن هذا التصور يفشل في أن يفهم نشوء الطائفية وفي رؤية المدى الكامل لخطورها. تستعيد هذه المناقشة قضية صغتها أول مرة عام ٢٠٠٧، تقول إن الطائفية هي صنع الطوائف ذاتها^(١)، وليست انزلاقاً مؤسفاً، لكنه مُرجح في مجتمعاتنا «الفسيفسائية». أضيف هنا إن الطوائف المصنوعة هي تشكيلات إبادية، تحمل استعداداً باطنياً لإبادة غيرها.

١

ليست الطائفية بحسب الفهم الذي يشتقها من اختلاف المعتقدات شيئاً آخر غير تنازع عنيف، قليلاً أو كثيراً، بين المعتقدين، ينبع تلقائياً من الاختلاف العقدي. عكس ذلك، استناداً إلى تاريخ سورية المعاصر، أميل إلى أن الطائفية، بمعنى التمييز بين الجماعات الاعتقادية المختلفة على مستوى الدولة، هي ما

(١) المقالة هي الفصل الرابع من هذا الكتاب: صناعة الطوائف، الطائفية بوصفها استراتيجية سيطرة سياسية.

يحوّل هذه الجماعات إلى طوائف ، جماعات موحدة أو شبه موحدة سياسياً في سياق من الصراع السياسي على السلطة والموارد والنفوذ هو الدولة الحديثة . على نحو مفارق ، الدولة الحديثة وتقارب الجماعات واختلاطها ، بفعل الشروط الاقتصادية والسياسية والتعليمية ، هي شروط إمكان الطائفية . يشبه الأمر العلاقة بين الجنس والجندر . فولادة أحدنا بجينات وأعضاء تناسل محددة لا تحتم خياراته الجنسية وتوجهه الاجتماعي الجنسي . وبالمثل ، لا تحتم ولادة واحدنا ضمن هذا الجماعة الدينية أو المذهبية أو تلك توجهاته السياسية . الطائفية مسألة خيارات وتوجه سياسي ، وليست مسألة ميلاد . وهي تعادل الجندر وليس الجنس . هذا الأخير يجد معادله في رابطة الدين أو المذهب .

في سورية ، تاريخ سنوات الحكم الأسدي هو الاتجاه نحو تطييف بالغ الحدة ، بدءاً من أوضاع أقل تطييفاً . لا لزوم لافتراض وضع أصلي يتميز بصفر بالمائة طائفية ، ووضع نهائي هو ١٠٠٪ طائفية . يقتضي الأمر فقط ديناميات تطييف نشطة ، هي ما سيجري عرض محركاتها الأساسية هنا .

٢

كان حافظ الأسد ابن جيله ، لديه على الأرجح نزعات وطنية معادية للاستعمار ، وليس هناك سبب لافتراض أنه لم يُرد الخير لبلده . لكنه أراد شيئاً آخر بكل قواه : أن يحكم سورية وأن يبقى حاكماً لها لأطول وقت ممكن . من أجل أن يبقى في الحكم وضع موثوقه الأهليين في المواقع المفصلية من نظامه . كان من الأسرار العامة المعلومة ، التي يتعذر الجهر بها مع ذلك ، أن الأجهزة الأمنية والتشكيلات العسكرية ذات الوظيفة الأمنية تعتمد بقدر واسع على العلويين ، الجماعة التي ينحدر منها الرئيس . فقد وضع الضابط ووزير الدفاع السابق ثقته في يد قرابته الأهلية ، من أجل الحيلولة دون انقلابات عسكرية كانت سورية اشتهرت بها طوال عقدين بعد استقلالها عام ١٩٤٦ . جرى نزع

السياسة من الجيش الذي كان بؤرة للانقلابات في سياق آل إلى نزع عسكريته ووطنيته ، واستتباعه لأجهزة أمنية مطيقة . الواقع أن «الجيش العربي السوري» صار معرضاً دائماً للطائفية ، يخرج منه المجندون أكثر طائفية وأقل وطنية بما كانوا قبله ، وهذا عكس ما كانت تفترضه نظريات التحديث حتى سبعينات القرن العشرين وثمانيناته . في كتاب قديم له ، الصراع على السلطة في سورية ، ينسب نيقولاًوس فان دام مركزة النظام حول وظيفة أمنية مطيقة إلى إرادة الاستقرار وتحقيق المثاليات التحديثية والوطنية التي ميزت بعثيي الستينات والسبعينات^(١) . لكن ماذا يبقى من المثاليات حين يركز الحكم على مركب أمني طائفي؟ أقل من لا شيء . يفتح باب الحرب الأهلية الدائمة .

ما حال دون الانقلابات كان حائلاً فعلاً دون التغيير السياسي ، أي دون ما صار النظام نفسه يسميه منذ ثمانينات القرن العشرين بالأبد . مر البرهان على البقاء في الحكم إلى الأبد بتحطيم المنظمات السياسية المعارضة ، ليست الإسلامية وحدها التي انخرط محاربوها في صراع مسلح مع النظام في أواخر السبعينات ، وإنما كذلك التنظيمات اليسارية التي كان لا يزال لها حضور معقول وقتها ، وكانت نسبة اختلاط سوريين من منابت أهلية مختلفة عالية في أوساطها . هذا يضاهي في أثره بناء أجهزة أمنية موثوقة من أجل البقاء في الحكم ، وهو يقوض البدائل المدنية التي أتاحت للمجتمع أو أتاحها المجتمع لنفسه من أجل تجاوز انقساماته الأهلية ، البدائل التي تقرب نخباً مختلفة المنابت من بعضها . ما جرى في سورية في الحقبة الأسدية يتجاوز ، بعبارة أخرى ، تطبيق الوظيفة الأمنية إلى الحيلولة دون إنتاج تمثيلات اجتماعية وسياسية مضادة للطائفية . حافظ لم ين نظاماً دكتاتورياً أمنياً فقط ، وإنما صحر

(١) كتابه : الصراع على السلطة في سورية ، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة ، طبعة إلكترونية ، ص ١٩١ . ناقشت كلام فان دام في بحث بعنوان : الطائفية والسياسة في سورية ، منشور في كتاب : نواصب وروافض ، مناعات السنة والشيعية في العالم الإسلامي اليوم ، تحرير حازم صاغية ، الطبعة الثانية ، دار الساقى ، بيروت ، ٢٠١٠ .

المجتمع سياسياً ، فصارت لدينا مضخة للطائفية هي الدولة ، وافترقنا في المقابل إلى ديناميكيات مضادة تحدّ من أثرها . وبمحصلة عقود حكمه وحكم وريثه صار السنيون أكثر سنية والعلويون أكثر علوية والمسيحيون أكثر مسيحية وهكذا ، وصار الجميع أقلّ سورية .

إلى ما تقدم صارت الطوائف شبكات زبونية لتلبية الحاجات ، أي تأمين الوساطة التي لا «عشي» شيء بدونها ، ويندر أن تتيسر من خارج جماعة المرء . هذا قرب العلويين أكثر من العلويين ، والسنيين من السنيين . . . وهكذا .

٣

وكان مفهوم الوحدة الوطنية المفروض بقوة الدولة واحتكارها لأجهزة الإعلام يعني التكتّم على وقائع الطائفية والتمييز الطائفي . الواقع أن الوحدة الوطنية عنصر في مركب واحد مع الطائفية ، تحضر بحضورها وتغيب بغيابها ، عنصر تتجاوز وظيفته حجب التمييز الطائفي إلى تجريم الاعتراض على هذه التركيبة السياسية الوطنية-الطائفية ، ليظهر الاعتراض على الطائفية هو الطائفي وهو الاعتراض على الوطنية والوحدة الوطنية . ولعنصر الوحدة الوطنية هذا فضيلة مهمة : إظهار الأصل الدولاني للعنصر الطائفي الذي تلازمه الوحدة الوطنية ملازمة الظل للجسم .

في زمن هيمنة «الوحدة الوطنية» وتمكّنها من إخراس أي أصوات قد تُسائل المركب الوطني-الطائفي ، كان يحصل للواقع المكبوت أن يلجأ إلى النكتة ، وهي كلام لا مؤلّف له ، يقول قائله ولا يقول . تكتف نكتة سورية مركب التطييف والوحدة الوطنية بالقول إن السوريين موحدون فعلاً ، ففي كل مكان تجد جامعاً للمسلمين (السنيين) وكنيسة للمسيحيين وفرع مخابرات للعلويين . النكتة تضخم مثل الكاريكاتير ، لكنها تلتقط مثل الكاريكاتير شيئاً من الواقع لتضخمه . وما تلتقطه هو تطييف أجهزة المخابرات ، وكون هذه الأجهزة بمثابة

معابد لدين الدولة الحقيقي : عبادة الدولة ذاتها ، مشخصة في الحاكم الأسدي .

وينعكس هذا الوضع في الوعي العام في صورة أن النظام علوي ، بمعنى أن الذات علوية والنظام نتاجها . أخالف أستاذنا الراحل صادق جلال العظم في هذا الشأن ، وأرى أن الأمر لا يتعلق بعلوية سياسية^(١) ، بل بأن العلويين كطائفة صنيعة النظام . وهم صنعوا عبر عمليات تقريب ومجانسة من بينها التمييز على مستوى سلطة الدولة بما ييسر التماهي بها ، لكن من بينها العنف أيضاً ونزع التعدد من البيئة العلوية بالعنف . ذكرت في الفصل الأول أنه في سبعينات القرن العشرين قضى النظام على تنظيم بعثي منافس ، كان أبرز منتسبيه من العلويين ، ومات رمزهم صلاح جديد في سجنه بعد اعتقال دام ٢٣ عاماً . وجرى مثل ذلك بين أواخر سبعينات القرن العشرين وثمانينات باعتقالات واسعة لحزب العمل الشيوعي المعارض ، الذي كانت نسبة تمثيل العلويين فيه عالية . لكن منها تنفيعات قد تكون صغيرة ، ومنها سهولة الوساطة بفعل كثافة شبكة المحسوبية العلوية ، ومنها «السودد» ، الشعور بالأفضلية والتفوق وعلو القدر مقابل آخرين أقل شأنًا واعتباراً . السيادة في الأسرة الأسدية ، لكن السودد يميز للبيئة العلوية وهو مما يجعل منها طائفة .

في المجمل لسنا حيال عملية علونة النظام ، بل علونة العلويين إن جاز

(١) في شأن كلام الراحل صادق جلال العظم على العلوية السياسية ، انظر :

<https://www.almodon.com/culture/2014/3/13/%D8%B5%D8%A7%D8%AF%D9%82-%D8%AC%D9%84%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B8%D9%85-%D9%84%D9%80%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%84-%D8%A8%D8%B3%D9%82%D9%88%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A9>

التعبير ، صنع طائفة منهم ، موحدة سياسياً أو تكاد إلى جانب النظام . الهدف الأسمى هو بقاء النظام وليس رفاه العلويين . وليس هناك ما يدل على أن الحكم الأسدي يمكن أن يتردد لو اقتضى بقاءه التصحية بمئات ألوف العلويين أكثر من تردده في قصف محكوميه الآخرين بالسارين والبراميل . من المرجح أن فوق ١٠٠ ألف من العلويين سقطوا في حرب بقاءه منذ عام ٢٠١١ . إنتاج الطوائف لا يعني في الأصل غير إنتاجها كقوى حرب ، تقتل وتقتل . لا تُنتج الطوائف من أجل الحب أو الحرية أو الوطنية أو العدالة ، ولا هي تنتمي إلى عالم الحب والحرية والعدالة والوطنية .

وكان مما سهل ظرفياً صنع العلويين كطائفة صعود متحدًا للطائفية الإسلامية السنية في أواخر سبعينات القرن الماضي ، توجّ نفسه بمجزرة إبادية عام ١٩٧٩ ، سقط فيها عشرات العسكريين العلويين الشباب بترتيب من ضابط شاب ، إبراهيم اليوسف ، استقطبه إسلاميون متشددون (كان بعثياً في الأصل) ، ويحتمل أن مما سهل تجنيده تمييز طائفي خبره في الجيش^(١) . ثم إن بناء السلالة وتحقيق الأبد كان قفزة كبيرة في خصخصة الدولة أو تحولها بالفعل إلى دولة مضادة ، ليست التحقيق السياسي لمجتمع ، بل قوة عدائية منظمة تحكمه بالقوة وتقتل من يتمرد منه . كانت الدولة المخصصة ضربة قوية لما كان بقي من روح انشاقية في البيئة العلوية ، أي في التطييف .

ولا يعني القول إن العلويين كطائفة نتاج النظام أن الأمر يقتصر عليهم . التطييف شرط سوري عام ، والطوائف المتشكلة كلها ، نتاج نصف قرن من الاحتواء والإقصاء ، من التمييز والعنف ، من تخويف الجماعات من بعضها

(١) تنظر في هذا الشأن مقالة حسام جزماتي : طائفية الجيش السوري وأثارها .

ومن تأمينها بالقرب من النظام . لقد أنتجت «سورية الأسد» البنى الاجتماعية التي تسهل إعادة إنتاجها ، علويون أكثر علوية مثلما تقدم ، وسنيون أكثر سنية ومسيحيون أكثر مسيحية ... إلخ . لم يتحقق ذلك دون مقاومات ، لكنها مقاومات حُطِّمت تباعاً .

٤

عبر السنوات والعقود اتجهت الجماعات المطيفة إلى التصلب الذاتي والتخارج مع الغير ، لتصير أشبه بأوابد متحجرة ، وليتحول الأبد من رهان على الدوام وعدم التغير السياسي إلى بنية اجتماعية ، أو لينقش دوام النظام في المجتمع نفسه . الأبد ، بعبارة أخرى ، بنية اجتماعية تقوم على تصلب الطوائف وتحولها إلى أوابد اجتماعية سياسية ، وليس مجرد نصف قرن من الحكم السلالي يتطلع إلى أن يستمر ويدوم . هذه نقطة أساسية ، يحدث أن تنعكس أيديولوجياً في مدرك الفسيفساء الذي يضيفي على الطائفية قدماً وصلابة ودائمة وطبيعية .

والى الطوائف يُضاف السلطان كأبد ، الحكم القائم على أفضلية جوهرية لفرد أو عائلة ، مستحق عبر هذه الأفضلية للبقاء في الحكم إلى الأبد ثم توريثه في سلالته . وكبنية اجتماعية يتعزز الأبد من واقع أن الصراع بين الأوابد الاجتماعية يجنح لأن يأخذ شكل «فتنة تدوم» ، وهو ما كان يخشاه الفقهاء المسلمون القدامى ، ويفضلون عليه حتى «سلطان غشوم» . هذا خطأ ، فالسلطان الغشوم والفتنة التي تدوم هما آبدان متلازمان ، مثل الطائفية والوطنية الأسديتين ، ينطويان معاً أو يبقيان معاً .

وليست العلاقة بين الأوابد الاجتماعية مثل الطوائف والسلطان وبين تماثيل حافظ الأسد التي تندرج ضمن دلالة كلمة أوابد العربية علاقة تداع لفظي . فكلاهما على صلة وثيقة بالأبد ، بفسوخ السلطة وعدم تغيرها . أخذت التماثيل بالانتشار بعد مجزرة حماة ١٩٨٢ الإبادية ، وما سجلته من تقدم

حاسم في تطييف النظام . الطوائف تماثيل اجتماعية صلبة بقدر ما إن التماثيل رموز لتصلب اجتماعي وسياسي . وكلاهما صناعي . التماثيل لا توجد في الطبيعة ، ولا الطوائف (ولا الجندر) . إنها نتاجات «فنية» ، صُنعت بالفن السياسي من مادة أقل تشكلاً ، ولم يكن قدراً مقدوراً أن تأخذ هذا الشكل الطائفي .

٥

ما إن نتكلم على الطوائف كأوبد مصنوعة عبر الطائفية والتمييز الطائفي ، فإننا نتكلم ضمناً على إبادة أو جينوسايد . عرّف ميثاق الأمم المتحدة الخاص بجريمة الجينوسايد هذه الأخيرة بأنها التدمير الكلي أو الجزئي لجماعة قومية أو إثنية أو عرقية أو دينية ، أي لجماعة معرّفة بهوية موروثية . من شأن بناء النظام السياسي حول صنع الأوبد أو الهويات الثابتة ونفي التاريخ على يد الدولة أن يهدد بالإبادة كلما تهدد الأبد مثلما هو جارٍ في سورية اليوم ، ومثلما أخذت نذره بالظهور منذ أواخر العقد الأول من حكم حافظ الأسد . ولقد كان ظاهراً منذ بداية الثورة السورية أن عتبة استهداف البيئات السنية كانت أخفض من غيرها حين تتساوى أفعال الاحتجاج ، وأن أفعال الاغتصاب في المعتقلات والمجازر الكيماوية والقصف بالبراميل والحصار التجويعي استهدفت هذه البيئات حصراً ودون غيرها .

ليس هذا التمييز مفاجئاً جداً ، إنه تحقق لمنطق مستقر في بنية حكم الأسد . يمكن القول إن الإبادة هي استمرار للطائفية كصناعة للأوبد بوسائل قاتلة جمعياً . ومن جهتها تسهم الإبادة والمجازر الإبادية في صنع هذه الأوبد الاجتماعية ، الهويات الصلبة المتخارجة . أي أن الأوبد الطائفية بدورها استمرار للإبادة . هذه حلقة شريرة ، يغذي فيها التطييف الإبادة وتغذي الإبادة التطييف . ولعل علم السياسة بعامة ودراسات الإبادة بحاجة إلى مفهوم الجينوقراطية ، حكم الجينوس أو الجنس (الأكثري أو الأقلّي) ، لكننا حيال أكثرية

أو أقلية ثابتة وغير ديمقراطية) ، الذي يندرج ضمنه الحكم الطائفي ، ويشكل مقدمة في كل حال للجينوسايد^(١) . كانت سورية عرفت عنفاً سياسياً بعد استقلالها ، لكن لم تعرف عنفاً إبدياً قبل الحكم البعثي ، وبخاصة بعد حكم حافظ الأسد . حتى في فترة الاحتلال الفرنسي لم يظهر عنف إبدي ، وإن ظهرت اعتداءات واستفزازات طائفية .

ثم إن الكلام على فن سياسي صانع للطوائف يعني أن الطائفية ليست استمراراً لضيق أفق محلي تقليدي أو لنفور من الغريب والمختلف . فمثلاً ليست إبادة اليهود في سنوات النازية استمراراً للإسامية التقليدية التي تقوم على معاداة مسيحية لليهود ، على ما أظهر زغمونت باومان في الهولوكوست والحادثة ، فليست الطائفية في سورية استمراراً لفتوى من ابن تيمية لم يكذب يسمع بها أحد إلى أن نبشها طائفون في سياق تشجيع التوترات الطائفية في سنوات حكم بشار ، ولا هي نتاج كيد «نصيري» متأصل للإسلام ، كما قد يقول طائفون سنيون . الأمر في كل حال أوثق صلة ببنى سلطة وترتيبات نفوذ ونفاذ تفاضلي إلى الموارد العامة اليوم ، وبتشريع هذه البنى والترتيبات . قد تُستحضر من الماضي عدد تعطي عمقاً تاريخياً لأوضاع اليوم أو تعزز شرعيتها ، أو تشد من عزم المناضلين الطائفيين ، لكن ليست علاقات اليوم نتاجات تلقائية للماضي . وبالمثل ليس الانعطاف الجينوقراطي العالمي ، مثلما يظهر في أميركا وبريطانيا

(١) تناولت بقدر من التوسع مفهوم الجينوقراطية في مقالتي : الإرهاب ، الإبادة ، والمنعطف الجينوقراطي . متاحة هنا :

<https://www.aljumhuriya.net/ar/content/>

%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B1%D9%87%D8%A7%D8%A8-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%A8%D8%A7%D8%AF%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B9%D8%B7%D9%81-%C2%AB%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%8A%D9%86%D9%88%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%8A%C2%BB

وإيطاليا ، وفي حركات اليمين الشعبوي في أوروبا الغربية ، وفي هنغاريا وبولندا ، وفي الهند وتركيا وإسرائيل ، عودة لعواطف قومية أو شواغل هوية كانت مكبوتة ، الأمر متصل بالأحرى بعمليات العولمة ونزع الصناعة وتطور اقتصاد المعلومات وتدهور نُظُم الضمان الاجتماعي من جهة ، وبفشل الديمقراطية الليبرالية في استيعاب التعددية الجديدة ، التي تتمثل بالمهاجرين والمولودين والمسلمين . تُسَيِّسُ قطاعات من السكان الأصليين في «الشمال الكوكبي» وضعها بمعاداة الأجانب والمهاجرين ، وتضع ثققتها في قيادات جينوقراطية كفعل احتجاج مضاد لمؤسسات الحكم التي يفكر فيها كمنخب كوزموبوليتية ووكيلة للعولمة . لعل الجينوقراطية الشعبية وصف مناسب للولايات المتحدة في سنوات ترمب .

وما يهم في هذا الشأن أن التحول الجينوقراطي يوفر ضرباً من عمق استراتيجي للحكم الأسدي ، ما سهل عليه سياسة الإبادة .

٦

هل كان يمكن لسورية تجنب الطائفية ، لولا الحكم الأسدي؟ بالنظر إلى أحوال لبنان والعراق يجب القول إن هذا ليس مضموناً . لكن عدا أن سورية الأسدية أسهمت إيجابياً في التطيف العام في المنطقة ، فإنها جمعت أسوئي عراق صدام الطغياني ولبنان المحاسبي ، فضلاً عن دوام متجدد ، عمره اليوم نصف قرن ، يعادل نصف عمر الكيان السوري الحديث تقريباً . والمهم أن نتذكر أن تحطيم الحياة السياسية في كل من سورية وعراق صدام ، وليس فقط تطيف الوظيفة الأمنية ، هو ما سهل التعميم الطائفي ، وأن الأبد هو ما يجعل الطوائف المصنوعة أوابد ، أو هو ما يؤثنتها . لقد قاوم سوريون التحول الدكتاتوري والطائفي ، لكنهم حُطِّمُوا . هذا عامل يهمله «خبراء» غربيون ، قدريون ، يشتقون الطائفية من بنية أبدية لمجتمعاتنا . يهمله «خبراء» محليون أيضاً ، قدريون بدورهم .

لقد فتح الأبدي باب التطييف الذي فتح باب الإبادة ، ولذلك فإن إغلاق باب الإبادة يقتضي طي صفحة الأبدي وإغلاق باب التطييف ، وتالياً تأمين الدولة المخصصة التي كانت فاعل التطييف الأول . هذا ليس ميسوراً بعد كل ما جرى . اليوم بالعكس تنال دولة الأبدي والإبادة الحماية من قوتين فاجرتين في طائفتيهما ، روسيا وإيران . قبل أسابيع تكلم الناطق باسم القاعدة الروسية في سورية ، ألكسندر إيفانوف ، مؤخراً على حماية المسيحيين الأرثوذكس^(١) ، وهذا بعد أن كان مسؤولون آخرون ورأس الكنيسة الأرثوذكسية الروسية البطريك كيريل تكلموا على الشيء نفسه من قبل^(٢) . ويهم الإيرانيين المزيد من تطييف المجتمع فوق حماية النظام ، بما يضمن لهم قواعد اجتماعية باقية . عبر ذلك لا يوفر الطرفان غير أفق من سياسات الإبادة أمام السوريين . كانت حماية الأقليات من «أوابد» الخطاب الاستعماري التقليدي ، والثابت فيها حمايتهم من أكثريات تبدو مهددة دوماً ، وينبع التهديد من وجودها بحد ذاته . حاولت هذه المقالة أن توضح أن هذا بالأحرى جزء من صناعة الطوائف التي تُديم

(١) تصريح إيفانوف متاح هنا :

<https://arabi21.com/story/1196477/%D9%82%D8%A7%D8%A6%D8%AF-%D8%B1%D9%88%D8%B3%D9%8A-%D8%AC%D8%A6%D9%86%D8%A7-%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7-%D9%84%D8%AD%D9%85%D8%A7%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%AD%D9%8A%D9%8A%D9%86-%D9%88%D8%B1%D8%AF%D9%88%D8%AF-%D8%B1%D8%A7%D9%81%D8%B6%D8%A9%D8%8C>

(٢) كلام البطريك هنا :

<https://arabi21.com/story/1196477/%D9%82%D8%A7%D8%A6%D8%AF-%D8%B1%D9%88%D8%B3%D9%8A-%D8%AC%D8%A6%D9%86%D8%A7-%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7-%D9%84%D8%AD%D9%85%D8%A7%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%AD%D9%8A%D9%8A%D9%86-%D9%88%D8%B1%D8%AF%D9%88%D8%AF-%D8%B1%D8%A7%D9%81%D8%B6%D8%A9%D8%8C>

أوضاعاً سياسية تمييزية تعود بالضرر على الجميع ، الأكثر والأقل عدداً . تاريخ حماية الأقليات هو في الواقع تاريخ استتباع الأقليات لقوى خارجية مستعمرة أو قوة داخلية إبادية ، تجعل من الانكشاف والتعرض للخطر الشرط الوجودي للأقليات والأكثرية معاً .

٧

ليس تأميم الدولة والعمل على قيام النظام السياسي والحقوقى على المواطنة كمنهج لنزع الطائفية بسهولة قوله ، لكن صعوبته ليست أكبر من صعوبة صناعة الأوابد السياسية ، وقد مرت بمجازر وبناء أهرامات أمنية وصناعة تعذيب . مزدهرة . ما حدث ليس طبيعياً ولا قدرياً ، لقد مر بسحق المقاومات الاجتماعية والسياسية التي ناضلت ضد التمييز وتطلّعت إلى أوضاع سياسية تعددية . وهذا واقع مستمر اليوم . مقاومة الطائفية نشاط مُحَرَّم اليوم في سورية تحت حكم الأسديين وحماةهم مثلما كان طول خمسين عاماً .

برلين ، تشرين الأول ٢٠١٩

في الطائفية والنظام الطائفي في سورية

كان مهماً على الدوام التفكير والنقاش في المشكلة الطائفية في سورية ، وهو أكثر أهمية اليوم في سياق الثورة السورية ، بالنظر إلى ما قد تؤدي إليه الثورة من تغييرات كبيرة في الجيولوجيا الاجتماعية السياسية السورية ، يتفاوت استقبال السوريين لها . ففي كل مرة كان يبدو التضيق الاجتماعي السياسي القائم معرضاً لتغييرات مهمة ، تستخدم الانفعالات المتصلة بالشأن الطائفي ، وتشف المواقف السياسية والثقافية عن هواجس ورهانات تحيل إليه . سبق أن جرى ذلك عام ٢٠٠٥ حين بدا النظام مهدداً إثر انسحاب قواته الاضطراري من لبنان ، وسبق أن لوحظ في سياق «أزمة الثمانينات» ، كما سبق أن لوحظ في ستينات القرن العشرين بعد الانقلاب البعثي الأول .

١

غير أن تنويع الموقف المتاحة اليوم قلما تساعد في بلورة مقاربات مناسبة لضبط المشكلة الطائفية ، إن على مستوى الفهم والتوضيح ، أو على مستوى المعالجة العملية . يميل بعضنا إلى تقليل حسن النية من شأن العامل الطائفي ، أو حتى إنكار أي تأثير عام له ؛ ويميل بعض آخر إلى اعتباره ثابتاً طبيعياً لا يتغير من ثوابت بنيتنا الاجتماعية والثقافية ، والسياسية تالياً . لكن في الحالة الأولى نفشل في معالجة المشكلة لأننا ننكرها ، وفي الحالة الثانية نفشل أيضاً لأننا نعتبرها طبيعة قارة . وإلى حين يتحقق تبديل كلي لهذه «الطبيعة» ، وقد يقال

إن الأمر يقتضي قروناً ، ليس علينا إلا التعايش مع هذه العاهة الدائمة .
وفضلاً عن تعارض هذين الطرحين مع إمكانية معالجة المشكلة ، فإن
المعالجة ممنوعة من وجه آخر : إغفال الطرحين معاً موضع تشكلها الأبرز ، الذي
هو السياسة والدولة ، الموضع المؤهل أكثر من غيره أيضاً لتطوير معالجة عامة فعالة
لها . الطائفية مرض من أمراض السياسة والدولة أولاً وأساساً ، وليست مرضاً
من أمراض الأديان والمذاهب إلا بصورة ثانوية . فليس لأن هناك أدياناً ومذاهب
متعددة في المجتمع تنشأ الطائفية ، بل لأنه يجري إكساب هذه التمايزات
الاجتماعية الموروثة قيمة عامة في سياق صراع النخب الاجتماعية والسياسية
على السلطة والنفوذ . التمايزات ذاتها موجودة في المجتمعات كلها دون استثناء ،
لكن يمكن تصور أوضاع سياسية تحتفظ فيها الفوارق الدينية والمذهبية بوزنها أو
ببعضه في المجتمع ، مع الحيلولة دون تسرب تأثيرها إلى الدولة العامة . وهذا
محقق بقدر معقول في أكثر دول الغرب التي لا تقل تعدداً دينياً ومذهبياً عن
مجتمعاتنا ، إلا أن تمايزاتها المتصلة بالدين والمذهب فقدت قيمتها السياسية
العامة إلى حد بعيد ، وبقيت اختلافات اجتماعية مُثرية ثقافياً . وإلى مثل هذا
يتطلع النضال من أجل بنى وطنية معافاة في بلداننا .

٢

وما تغفله النقاشات السورية هو بالتحديد طائفية النظام السياسي في
البلد ، وكونه المضخة الفعالة لجملة الظواهر التي يطلق عليها اسم الطائفية .
نتبين في سورية ثلاث عمليات تسوغ الكلام على نظام طائفي : (١)
عملية إعادة إنتاج النظام لذاته تعتمد على إعادة إنتاج موسعة للتمايزات
الطائفية ؛ (٢) تفاوت عتبات تماهي السكان به تفاوتاً يحيل إلى التمايزات
الدينية والمذهبية فيه ، ويتصل بتكوين نخبة السلطة وغط ممارستها ، و(٣) توافق
بنية النظام والممارسات الصريحة لنخبة السلطة مع تنامي الوعي الذاتي الطائفي
لدى الجميع ، وتراجع الوعي الوطني والرابطة الوطنية . عبر سنوات حكم

الأسدين تراجع الاندماج الوطني ولم يتقدم ، وازداد تماسك « الطوائف » ولم يقل ، وغذى النظام بسياسات واعية أزمة ثقة وطنية بين السوريين بحيث يتبادلون الخوف وعدم الثقة فيما بينهم ، بينما يغدو هو حلاً لتنازعهم الذي يبدو وشيكاً دوماً ، ونابعاً من تكوينهم كبشر وكمجتمع ، لا من أية سياسات عامة .

ليس النظام الطائفي ، تالياً ، نظام طائفة أو راعياً حصرياً لمصالحها ، بل الذي يتوسل الطائفية أداة حكم ، أي الذي يجد في ترسيخ الانقسامات الطائفية مصلحة جوهرية له . وعليه ، فحين نتكلم على نظام طائفي ، فإننا نتكلم على نظام وليس على طائفة . هذه نقطة يتعين الإلحاح عليها مراراً وتكراراً ، ليس تجنباً فقط لحالات سوء تفاهم مجانية ، تثبتنا في المحصلة في الأوضاع الطائفية ، وإنما كذلك لإظهار أن الطائفية ليست مسألة « طوائف » ، حين نعني بهذه روابط أهلية وتميزات دينية ومذهبية موروثية ، بل هي مسألة سلطة عمومية ، تركيبها ونمط ممارستها ونوعية أولوياتها ، وما قد تتيحه من امتيازات ومواقع تفاضلية حيال الموارد والخدمات العامة . الطوائف نفسها نتاجات لنظام السلطة كتراتب سياسي قائم على التمييز ومضاد للتغير . وسنقول لاحقاً إن الأساسي في مسألة السلطة ذاتها ليس من يحكم ، بل كيف يحكم : هل يحكم وفق قواعد معلومة لا تميز فيها ، وبدلالة تصور واضح للمصلحة العامة ، أم أن حكمه تمييزي ، مستند إلى هوى النفس ومحاباة القريب ؟ أي إلى « نحن » غير النحن الوطنية المفترضة .

٣

وبينما قد تقتضي حماية النظام ودوامه في سورية الاعتماد على ذوي القربى وأهل الثقة ، بما يتيح تماهياً أيسر للعلويين فيه من غيرهم ، يبقى الشيء المهم هو النظام واستمرار النظام ، وليس رفاه العلويين . وتبقى المسألة مسألة « نظام » ، أي ترتيب وتراتب معين للسلطة والنفوذ والثروة والهيبة ، وليس مسألة جماعة دينية أو مذهبية . وبالتالي فإن عبارة نظام طائفي في سورية لا تعادل

عبارة نظام علوي ، وليس في الكلام على نظام طائفي ما يحيل إلى العلويين أو ينال منهم بأي صورة . ليس هناك «طائفة» ، أياً تكن ، هي البطل الشرير في القصة السورية . وليس هناك ، بالمقابل ، «طائفة» يمكن أن تكون البطل الخير . لا خير يأتي من الطوائف (الجماعات الدينية والمذهبية منظوراً إليها كفاعلين سياسيين) ، يأتي الخير من خارجها وضدها .

وإذا نظرنا إلى القصة السورية في سياق تاريخي أطول ، يمتد إلى ما قبل العهد الأسدي وإلى ما بعده في المستقبل ، فرمى أن العلويين هم أول ضحايا النظام ، المتراس الذي تستخدمه فئة ذات حظوة ، تريد السلطة والمال والمجد لنفسها ولحظيها ، وهذا كل ما يعنيه . هذا لا يتعارض مع واقع أن نسبة عالية من العلويين توالي النظام . تجد فيه عزوة ومصدر هيبة ، فوق كونه مصدر خدمات و«واسطات» وتسهيلات متنوعة لا يصل إلى مثلها نظراؤهم من منابت أهلية مغايرة . يبقى صحيحاً في تقديري أن العلويين بيد النظام ، يستخدمهم حراساً ومتراساً ، أكثر مما أن النظام بيد العلويين .

وعلى كل حال هناك ثابتة قيمية في النظر إلى الطائفية ، ننطلق منها هنا (وفي كل مكان آخر) ، وهي أن «الطوائف» لا تتفاضل ، ليس بينها ما هو جيد وما هو سيء ، ما هو تقدمي وما هو رجعي . الطوائف كلها رجعية ، تضيق أفق المنسوبين إليها ، ولا تصلح أطراً للترقي الأخلاقي والفكري ، أو للتطور السياسي . وهذا ليس كلاماً على السنيين والعلويين والدروز والإسماعيليين ، والمسيحيين واليهود . . . ، أو على العقائد الدينية لهذه الجماعات (تطرح هذه نسقاً مغايراً من المشكلات) ، بل على «الطوائف» السنية والعلوية . . . ، بوصفها تشكيلات سياسية محتملة . وإنما من لوازم الطائفية وعلاماتها الفارقة الاعتقاد بالأفضليات الطائفية ، سواء انتحل التفضيل إيديولوجيات حديثة أو أصولاً عريقة لتسويغ نفسه .

قبل الثورة السورية كان هذا كله ظاهراً ، وهو اليوم أكثر ظهوراً . يستطيع المرء حشد سلسلة من الوقائع والمعلومات تشير إلى أن النظام يعتمد على الطائفية والتفريق الطائفي كأداة مهمة في الحكم ، قد لا يتفوق عليها غير اعتماده على أجهزة أمنية مشتهرة بقسوتها . والارتباط وثيق بين الركيزتين على كل حال ، كما يعلم كل مطلع على تركيب أجهزة الأمن السورية . في غريزة النظام على نحو ما تكون منذ بواكير أيام حافظ الأسد أنه لا يكون بأمان ، والأمان والدوام هاجسها الأولان منذ البداية ، إلا في أيدي من يعتبرهم ذوي ثقته ، العائلة أولاً ، ثم الطائفة . وهو لم يبذل أي جهد لكسب ثقة عموم السوريين أو لتعزيز الثقة فيما بينهم .

ثم ستعمل أجهزته وإيديولوجيته على حجب هذا الواقع المصنوع ، لتظهر الطائفية ، ويظهر تفرق السوريين والثقة المفقودة بينهم واقعاً طبيعياً ، ينبثق تلقائياً من بنية مجتمعنا ذاتها كما سبق القول ، وليس من غط ممارسة السلطة ونوعية أولويات نخبة السلطة ، وممارساتها السياسية المطردة .

هذه النظرية ، الشائعة كثيراً ، هي نظرية النظام الطائفي في الطائفية (ونظرية مثقفيه العضويين) ، ولها فضيلتان كبيرتان من وجهة نظره ونظرهم . أولهما أنها تعفي النظام ، كنمط لممارسة السلطة وكنخبة حكم ، من أية مسؤولية عن هذه الظاهرة ؛ والثانية أنها تعفيه أيضاً من ضرورة بلورة سياسات عامة لضبطها والحد من أثارها ، وتحيل معالجتها إلى مستقبل بعيد غير معلوم . يلزم جيل أو أكثر من أجل «الإصلاحات» ، على ما قال بشار الأسد في حوار مع وول ستريت جورنال في نهاية الشهر الأول من عام ٢٠١١ (١) .

ولا تشهد القسوة النسبية التي يعامل بها النظام معارضين منحدرين من الجماعة العلوية على عكس ذلك ، بل تشهد بالضبط عليه . المسألة أن النظام لا

(١) المقابلة متاحة هنا :

<http://online.wsj.com/news/articles/SB10001424052748703833204576114712441122894>

يعامل السوريين كمواطنين ، لا شأن لحيشياتهم الدينية والمذهبية في تعامل السلطة العمومية معهم ، بل يقيدهم تقييداً وثيقاً لا منجى منه إلى هذه الحيشية . ينزع النظر إلى الأشخاص بعين الطائفية إلى تثبيت المنظورين في الموقع الطائفي . هذا حتى حين يأتي النظر من نظراء ، فمن باب أولى إن أتى من السلطة العمومية .

وعلى هذا النحو بدل أن يعمل النظام السياسي على تقليص الفوارق بين السوريين ، وحصر تمايزاتهم الدينية والمذهبية والإثنية في النطاق الخاص ، يشتغل كعامل تفريق وتطيف عامين .

والمحرك الدينامي لهذا الوضع هو الاستئثار الخاص بالسلطة العمومية ، وما يُرجَّح أن يقتضيه ذلك من تفريق المحكومين لإضعافهم ، ومن امتيازات لبعضهم ضماناً لولايتهم .

هذا للقول إن المنطلق في تحليل المسألة الطائفية ليس طائفة أياً تكن ، ولا الطوائف ، بل قضايا السلطة والثروة والامتياز . الطائفية ، مرة أخرى ، أداة حكم فعالة ، تتميز بأنها رخيصة . وهذا لأنها تخضع المصلحة العقلانية للأفراد والمجموعات للتضامن الطائفي الذي تستفيد منه النخب الطائفية ، دون أن تعود بمكاسب خاصة على عموم المنسوين للطائفة ، تتجاوز ما تقدم ذكره من عزوة وهيبة وبعض التسهيلات . ولهذا بالضبط الطائفية ظاهرة خطيرة . فهي تؤلب المحرومين من طوائف مختلفة ضد بعضهم ، وتصنع ضرباً من وحدة حال غير عقلانية بين نخبة الطائفة وعموم المنسوين لها^(١) .

(١) ليست «العزوة» و«الهيبة» و«بعض التسهيلات» بالأمر القليل ، مع ذلك يبدو لي هذا اليوم ضرباً من اختزال مادوي ، ماركسي المنشأ . يقوم التمييز الطائفي على التفاوت في الرساميل الرمزية التي يحوزها المرء من انتسابه إلى هذه أو تلك منها ، على نحو يمكن أن يصنع فروقاً اجتماعية مهمة حين تكون الدخول أو الرساميل المادية متساوية . معلوم أن بيير بودريو ، عالم الاجتماع الفرنسي (١٩٣٠-٢٠٠٢) ، بلور مفهوم الرأس المال الرمزي استداركاً على اختزالية التعريف الماركسي للطبقات بالدخول النوعية أو المواقع من عملية الإنتاج المادي .

وإذا شئنا تدقيقاً إضافياً فإن الطوائف ذاتها لا توجد إلا في السياسة والنضال السياسي الطائفي^(١). ما يوجد خارج السياسة هو فوارق اجتماعية ثقافية لا دلالة سياسية عامة محتومة لوجودها. أو هي «طوائف في ذاتها»، تقبل صوراً متعددة، منها ما لا يتسبب بأية مشكلات سياسية أو عامة. تتحول الطوائف في ذاتها إلى «طوائف لذاتها»، أي إلى وحدات سياسية لنظام سياسي محدد، عبر التمييز وعبر النضال السياسي والإيديولوجي. بناء الطوائف، أي توحيدها سياسياً، هو هدف النضال الطائفي. ويمر ذلك دوماً عبر صراع داخل كل «طائفة في ذاتها»، قد يكون دموياً، وليس فقط عبر الصراع ضد جماعات دينية أو مذهبية أخرى.

(١) يخطئ حسين شاويش في إسقاطه على أصحاب «التفسير السياسي» للمسألة الطائفية، ومنهم كاتب هذه السطور بحسبه، اعتقادهم بأن «الطائفية هي مجرد قناع تستخدمه السلطة السياسية للاحتفاظ بتلك السلطة...». كان أصح أن ينسب لي القول إن الوطنية هي القناع للطائفية، وإن الطائفية هي الوجه المحجوب الذي يحجب بدوره الطبقة، شبكة المواقع الامتياز في إنتاج المجتمع التي تتحكم بها الدولة المخصصة. ينظر كتابه: الرماد الثقيل، الطائفية جذورا ومصادر، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٧، ص ٩٩. لكن أرجو أن يوضح هذا التناول، ومجمل الكتاب، كم أن «السياسانية» التي يُعرّف شاويش «رسالة» كتابه بدفع القارئ إلى «الخروج» منها، هي اختزال كاريكاتيري من طرفه لمقاربة أكثر تعقيداً، يتداخل فيها السياسي بالاقتصادي بالرمزي. هذا مع إصراري على أن الطائفية هي التمييز الطائفي في نطاق الدولة وعلي يديها، وأن الطوائف بالذات تتولد من ذلك، بدءاً من روابط اعتقادية أقل سياسية بكثير. على أن المشكلة الأبرز في كتاب شاويش ليست في إجاباته غير «السياسانية» عن سؤال الطائفية، بل في غياب السؤال بالذات. بدل أن يجد القارئ ما يسعفه في فهم الصراعات الطائفية الجارية في منطقتنا، في سورية ولبنان والعراق واليمن وغيرها، يجد صفحات طوالاً عن «طائفة» الموحدين في المغرب والأندلس قبل نحو ألف عام، وعن الوهابية، وعن البابية في إيران في القرن ١٩، واجتناب غريب لتناول صراعات اليوم بأي قدر من التفصيل. منهج الكاتب التسجيلي، الذي يحول مفردات الواقع إلى مقولات عامة، مفتقرة إلى تفاصيل تعطيها شيئاً من حياة، واشتقاقه الطائفية من الطوائف، يكملهما ما هو متوقع من أن الماضي يبدو حاكماً للحاضر في تناوله، أو التسليم باستمرارية تاريخية يميز كل نسخها المتعددة إهمال السياسة والصراع السياسي.

ومن شأن إلقاء نظرة إلى الوراء أن يوضح أكثر المحرك السياسي العام للظاهرة الطائفية في سورية .

لم يلق استيلاء حافظ الأسد على السلطة عام ١٩٧٠ اعتراضات تحيل إلى منحدره المذهبي . الواقع أنه جرى الترحيب به في دمشق وحلب . وصيغ الترحيب في دمشق بلغة دينية : طلبنا من الله المدد ، فأرسل لنا حافظ الأسد! على ما قالت لافته رفعها تجار دمشق على مدخل سوق الحميدية ، ترحيباً بانقلابه . وفي حلب حُملت سيارته بالأيدي في زيارة باكرة له إليها . ولم يصدر عن أي جهة سياسية أو دينية سُنّية تصريح أو بيان يتضمن موقفاً معادياً له أو لانقلابه . ووجه الانقلاب باعتراضات بالفعل ، لكنها جاءت من حساسية يسارية ، بعثية وشيوعية ، نسبت انحيازات «يمينية» للقائم به . وقائع الطبقة والإيديولوجية كانت أقوى بلا ريب في تحديد الموقف من الانقلاب الأسدي من وقائع الطائفة .

لكن الرجل لم يحكم البلد بالقانون ، بل بالهوى الشخصي والقرابة والقوة ، وطوال نصف سنوات حكمه تقريباً كان أخوه رفعت ، وهو رجل مجرم وفاسد ، ذراع نظامه الباطشة . واعتمد في أمن نظامه على قطعات عسكرية وأجهزة أمنية يقودها موثوقوه وذوو قرياه ، ويلقى عموم السوريين أسوأ معاملة على أيديهم . ثم توجّ عقود حكمه الثلاثة بتوريث ابنه بشار حكم البلد ، دون مبررات عامة وجيهة من أي نوع . وهذا بعد أن كان الموت خطف ابنه الأكبر ومرشحه الأول للوراثة عام ١٩٩٤ .

كان من شأن حكم القانون أن يقلل من شأن حيثيات الأفراد ، أصولهم وفصولهم وأحسابهم وأنسابهم ، فيكون خطوة مهمة نحو تشكل أكثرية اجتماعية متعالية على التمايزات الطائفية . ولكان حافظ الأسد اعتبر في قلب هذه الأكثرية الجديدة ، وربما مؤسسها ورمزها ، لو بذل من أجل العدالة القانونية ربع الجهد الذي بذله من أجل إقامة تلك الأجهزة الأمنية الفتاكة . لكنه فضل

حكماً يدوم ، على مجتمع أمن كريم . وقد اقتضاه دوام حكمه تقييد محكوميه وإضعافهم . وبدلاً من قوانين عامة ، نصّب الرجل نفسه ملكاً لسورية ، وحكمها حكماً شخصياً ، قائماً على «الهوى والشوكة» ، و«العصبية»^(١) . فكان أن أنعش هذا الحكم الشخصي التمايزات الموروثة ، ودفع الأفراد إلى تعريف أنفسهم بأنسابهم وأصولهم ، بينما سحق أية منظمات سياسية مستقلة عابرة للطوائف . وعليه ، ليس لأن حافظ الأسد علوي المولد تنامي الاعتراض على حكمه بعد سنوات من انقلابه ، بل أخذ يبدو علوياً كثيراً لأنه لم يحكم بالعدل ، أي بالقانون . وسيسهل هذا أخذ الاعتراض عليه شكلاً طائفيّاً في أواخر سبعينات القرن العشرين . لو كان الحاكم سُني المولد ، ويحكم بالهوى والتميز ، لجرى تركيز المعارضين عليه على شيء آخر غير الأصل المذهبي ، ربما العشيرة أو المحلة ، أو الثروة .

فالتائفية أداة محتملة في الصراع السياسي ، فوق كونها أداة حكم . هذا بخاصة حين لا تتاح للمجتمع أدوات سياسية أكثر ملاءمة ، وحين لا يكون مستوى النخبة السياسية رفيعاً . وليس مفاجئاً جداً أن النخب السياسية السورية ليست رفيعة المستوى ، على ما كشفت الثورة طوال ١١ شهراً . بالطبع ما كان للطائفية أن تستخدم كأداة سياسية لولا وجود التمايزات الدينية والمذهبية الموروثة . لكن هذه التمايزات الخاصة لا تكتسب قيمة عامة إلا عبر السياسة ، والدولة بخاصة . الدولة تعريفاً مقر العام الوطني ، فإذا تحكمت بها الطائفية غدت قوة تفريق وطني على نحو نعرفه جيداً في سورية . وما ترتبه عملياً على ما سبق هو أن المدخل إلى التخلص من الطائفية هو

(١) يرى قدريون جدد في مثل هذا التحليل منزعاً سياسوياً أو «سياسانياً» وشخصنة للمشكلة ، ويغلب أن يحيلوا الطائفية إلى شيء عميق وقديم ومتأصل في اجتماعنا وأذهاننا . وفوق أن القدرة الجديدة تُطعّم ما يفعله الأقوياء ليظهر كأنه نتاج طبائع اجتماعية راسخة ، فإنه لا يقال لنا كيف يمكن أن يحدث قطع مع السياسات الطائفية إن كان الأمر كذلك ، أو لماذا قد نفكر في القطع أصلاً ، ولا نقبل بهذا المكتوب الطائفي .

حكم القانون (وعمومية القانون هي جوهر الدولة ، حسب هيغل) ، أي انفصال
الحاكمين عن حيثياتهم وقراباتهم . لا لزوم لزوال القرابات والتضامانات الجزئية
ذاتها ، لكن لا مكان لها في الدولة ومؤسساتها .

دمشق ، شباط ٢٠١٢

صناعة الطوائف، أو الطائفية كاستراتيجية سيطرة سياسية

تفترض هذا المناقشة أن الطوائف ، وليس الطائفية وحدها ، نتاجات صناعية ؛ أو أن الطائفية لا تصنع من طوائف ناجزة ، بل الطوائف هي التي تصنع من الطائفية ؛ وهما معا تصنعان في سياقات سياسية واجتماعية وإيديولوجية محددة بغرض ضمان السيطرة السياسية لنخب طائفية أو تطيف . ويصنع المركب الطائفي (الطوائف والطائفية) في حقل سياسي مستقطب ، تتشكل فيه ويعاد تشكيلها ، وتتواجه فيه وتتنازع وتتصارع ، قوى اجتماعية وفاعلون سياسيون على رهانات متصلة بحياة أفضل المواقع للنفاذ إلى السلطة العامة والثروة والهيبة والنفوذ .

ونعرف الطائفية ، مبدئياً ، بأنها نظام للسياسة والسلطة العمومية يقوم بصورة جوهرية على تمييز متعدد المستويات ، صريح أو خفي بين السكان ، تبعاً لمنابتهم الأهلية ، وبمحصلة فاعلية النظام تتكون الطوائف كوحدات سياسية متماسكة ذاتياً ومتنازعة فيما بينها . وبعبارة مختصرة ، الطائفية هي التمييز الطائفي .

وليس التسليم بانبثاق الطائفية من طوائف متكونة ومعطاة سلفاً موقفاً منعزلاً عن حقل الصراعات السياسية الفعلي ، ولا غير ذي أثر على رهانات الفاعلين ضمنه . فإذا كنا نميل إلى اعتبار الطائفية مصنوعة من طوائف ، «طبيعية» هي ذاتها ، فإن من المرجح أن نجنح إلى نسبة التطييف إلى فعل

قيادات أهلية ، وأن تتكثف سياسة محاربة الطائفية في تحرير الطوائف الأسيرة من الطائفية المعتدية . أما الميل إلى اعتبار الطائفية والطوائف عمليات وعلاقات سياسية ، فيدفع إلى إعادة النظر بالبنى والعلاقات السياسية ، المساهمة في تكون الطوائف وتصلبها وتخارجها ، وبخاصة الدولة لكونها موقع اللاتمييز المفترض بين السكان مختلفي المنابت . تطييف العام هو أعم التطييف وأخطر . إضفاء الصفة الطبيعية على الطوائف ، واعتبارها كيانات معطاة ، تحمل تماثلها الذاتي واختلافها مع الغير أنى ذهبت وفي كل وقت ، هو موقف الحس السليم الشائع . وديدن الحس السليم أن يفكر شيئاً لا علائقياً ، وصورياً لا جدلياً . والموقف هذا ، ما يمكن أن نسميه النظرية الجوهرائية في الطائفية ، هو الحِزب الحريز للطائفية . ففيه تظهر الطوائف كأشياء أو كيانات أو هويات ، لا كعلاقات أو عمليات اجتماعية ، وتظهر الطائفية تعبيراً طبيعياً عن طوائف مكونة للمجتمع ، أو عن المجتمع بوصفه متعدد طوائف^(١) .

لكن الطائفية مركب عمليات مجانسة وتثبيت وتصليب وبناء وحدة مقصد لما هي في الواقع تكوينات اجتماعية غير واضحة الحدود ، لا تحوز إرادة مشتركة ، ومعرضة دوماً للانفراط والدخول في تفاعلات متنوعة . وحصيلة العمليات تلك هي الطوائف . فالطوائف هي شكل محتمل لوجود التكوينات الأهلية ، وليست الشكل الدائم والوحيد ، وإن ترجّح أن تصير الشكل الأبرز أو الوحيد بفضل الطائفية ، أي التمييز بين المنحدرين من منابت أهلية مختلفة ، بخاصة على مستوى الدولة . لا يوجد السنيون والعلويون والمسيحيون والشيعة ... في شكل طوائف سنية وعلوية ومسيحية وشيعية متماثلة داخلياً ومتنازعة فيما بينها ، إلا

(١) لا يبدو في عالم اليوم أن هناك بلداناً منزهة بالكامل من أشكال من التمييز المتصل بالهوية أو التمايزات الثقافية ، تتكون حصراً من مواطنين ومواطنات متساوين ، تعمي السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية ، والإعلامية ، عن حيثياتهم الثقافية . لكن هذا التمييز ليس في معظمها جوهرياً لإعادة إنتاج النظام لذاته . المشكلة اليوم هو أن الاتجاه العام يبدو ألياً إلى مفاجمة التمييز وليس إلى مقاومته والتغلب عليه .

في شروط محددة (ستأتي الإشارة إليها) . كذلك لا تصنع الطوائف أولاً ، ثم تصنع الطائفية ، بل إن الطائفية هي صنع الطوائف كفاعلين عامين ، أو لنقل كوحدات سياسية^(١) . ثم إن الطوائف لا تصنع ثم تتصارع ، بل إن صنعها بالذات عملية صراعية ، وضمن حقل سياسي صراعي ، وبرسم مطالب ومخاوف ومواقع سياسية متنازعة بحدة متفاوتة . ولا توجد الطوائف إلا كنتاج لعملية تطييف ، تسير على محورين : محور أول يتصل بتقليص وحذف الفوارق والتنافرات المحتملة ضمن كل جماعة مذهبية ، وردم الفجوات الاجتماعية والطبقية والجهوية داخلها من أجل إنتاج ذات طائفية واعية لذاتها ؛ ومحور ثانٍ يتمثل في محو التماثلات والتشابكات المحتملة ، الجهرية والاقتصادية والاجتماعية ، بينها وبين الجماعات الأخرى ، مع رفع الفوارق والتنافرات المحتملة مع تلك الجماعات إلى مرتبة عالية ، ومع احتمال اختراع تاريخ عريق أو أصيل لها . وتتوسل العمليتان كليهما وسائل إدراكية كالإشاعة والمبالغة والاختلاق والتهويل والأسطرة ، بهدف صنع جماعة متخيلة كلية التماثل الذاتي وكلية الاختلاف عن غيرها . والجماعة متخيلة لأنه لا الفوارق داخل كل جماعة تزول ، ولا التماثل مع غيرها يرتفع كلياً ، وهي متصورة رغم ذلك كأجسام متماسكة لها حدود مميزة . الهوية الطائفية ووعي الهوية الطائفية لا يتحققان دون تخيل ذلك .

وثمة في الواقع صناعة كاملة للطائفية تتكفل بتغليب الصور الطائفية لـ «المادة الأهلية الخام» أو الأدنى تشكلاً على الصور الأخرى غير الطائفية ، ليتولد عن ذلك تشكّل أعلى ، صناعي وواع بذاته لتلك المادة هو الطوائف . ويتولى التغليب «صناعيون» ، يجدون في صنع الطوائف مصدراً سهلاً نسبياً

(١) يقول مهدي عامل إن الطوائف علاقات سياسية وليست جواهر ، لكنه يهدر حدساً سياسياً ونظرياً ثاقباً في ماركسية مذهبية ، جوهريّة هي ذاتها ، وفي كتابة متكلفة الأسلوب ، ونزوع سجالي يكاد يكون «طائفيّاً» : كل ماركسي أحسن من كل لا ماركسي ! انظر كتابه في الدولة الطائفية ، الطبعة الثالثة ، دار الفارابي ، ٢٠٠٣ ، ص ٢٠ ، ص ١٢٣ .

لنفوذهم وسلطتهم . هؤلاء الصناعيون هم المناضلون الطائفيون . لكن ينخرط في الصناعة أيضاً عمال متفاعلون ومشاركون و« جماهير » ، لا تثمر دون مساهماتهم كما سنرى .

ومن لوازم صناعة الطائفية صنع ذاكرة جمعية عن طريق تنشيط واستبقاء وإبراز الذكريات التي تستذكر سوابق الصراع والاضطهاد والتمييز ، وإهمال أو التقليل في الوقت نفسه من ذكريات التعاون والوثام . ومنها أيضاً نسبة وحدة روحية للجماعة المُطيّفة تعوض مفعول فقد التواصل المكاني المحتمل أو تكمله إن كان موجوداً . ولعل الممارسة التي تعكس أكثر من غيرها نجاح التطييف وفاعليته هي تراجع نسبة الزيجات البينية ، بوصفها تهديداً للوحدة الطائفية أو نوعاً من الخيانة تستفيد منه الطوائف الأخرى وحدها . فميل النخبة الطائفية إلى فرض التجانس لا يترك مجالاً لاستقلال القلب في شؤونه . الجسد كله ، جسد المرأة بخاصة ، يخضع للمطالب العليا للهوية الطائفية . والمرأة التي تتزوج من غير طائفتها تنبذ أو حتى تقتل ، فيما ينال رجل تزوج امرأة من طائفة أخرى نصيباً أقل من اللوم^(١) .

ومن العدد التي تتوسلها صناعة الطائفية العنف المباشر أو غير المباشر من أجل رص الطائفة وانتزاع قيادتها . لقد مورس العنف في الوسط الماروني في الطور الباكر من الحرب اللبنانية من أجل توحيدها خلف قيادة كتائب آل الجميل أو مرده آل فرنجية وجرى مثل ذلك بين الشيعة في ثمانينات القرن العشرين ، وكذلك في الوسطين الشيعي والسني العراقيين اليوم [٢٠٠٧] . ولطالما سعت منظمات عنفية إسلامية في أكثر من بلد عربي إلى احتكار تمثيل المسلمين السنين . وأشد ما يثير سخط الزعماء الطائفيين أثناء الحروب الأهلية هو عدم نجاحهم في توحيد جمهورهم المفترض خلفهم . بعبارة أخرى ، ثمة

(١) هذا لا ينطبق على زواج مسيحي من مسلمة لأنه سيضطر ، وفقاً لقوانين الأحوال الشخصية القائمة ، إلى تغيير دينه . هذا مصدر مرارات وشعور بالمهانة في الوسط المسيحي . وهو يتعارض بلا ريب معه مبدأ المساواة بين المواطنين بصرف النظر عن أديانهم .

حرب داخل كل جماعة أهلية توازي الحرب الأهلية العامة . وينتيجتهما معاً تتكون الطوائف والطائفية^(١) .

وبموازاة العنف الفيزيائي يمارس عنف خطابي غرضه في بلورة نموذج الطائفي الصحيح ، المدافع الأمين عن الطائفة . من ذلك التكفير الديني ، وهو فعل إقصاء خطابي ، يستمد فعاليته الفتاكة من اقترانه المحتمل بإباحة الدم . وفي عراق ما بعد الاحتلال الأميركي سار العنفان الخطابي والفيزيائي معاً ، وأسهما في صنع طائفة المسلمين السنيين في الحقل السياسي العراقي الجديد ، بدءاً من أوضاع أقل تشكلاً وأقل حاجة إلى التشكل .

كما يمكن لخطابات علمية منحولة أن تُسخر في خدمة الطائفية ، الإحصاءات والنسب الديموغرافية بخاصة^(٢) . المعرفة هنا مفردة التسييس

(١) يبدو أنه ثمة عنصراً متعلقاً بالحجم في صياغة الطائفية . من السهل تحويل جماعة أهلية صغيرة نسبياً إلى طائفة ، أي إلى فاعل سياسي ، فيما يتعذر فعل ذلك بخصوص روابط كبيرة مثل المسلمين السنيين في سوريا ومصر مثلاً ، والشيعة في إيران ، وربما العراق . لم ينجح الإخوان المسلمون السوريون في تعبئة المسلمين السنيين في سوريا رغم الدعاية واستنفار المشاعر الطائفية في فترة الصراع الدموي بينهم وبين النظام بين ١٩٧٩ و ١٩٨٢ .

(٢) انظر مثلاً د . محمد الموصلي : إحصاء للطوائف في سوريا ، كلنا شركاء ، ٢٠٠٦/٢/٨ . يقدم الكاتب ، وهو شخص غير معروف وغير ذي صفة ، نسباً غير مألوفة عما وصفه بأنه «إحصاء دقيق» للطوائف في البلاد ، «ولم يتم نشره ، أجرته الجهات المختصة في سورية ، طيلة النصف الثاني من عام ٢٠٠٥ تبين في محصلته أن تعداد سكان سوريا القاطنين يبلغ ١٨ مليون نسمة ، موزعين على الشكل التالي : ٤٥٪ سنة ، ٢٠٪ علويون ، ١٥٪ أكراد ، ١٢٪ مسيحيون ، ٣٪ دروز ، ٣٪ مرشديون (طائفة تنسب إلى سلمان المرشد ، تكونت أيام الانتداب الفرنسي ، والمرشديون جميعاً علويون في الأصل) ، إسماعيليون ١,٥٪ ، وشيعة ٠,٥٪ ، ليخلص أنه ما من طائفة تشكل أكثرية مطلقة في سوريا . المضمّر في الإحصاء هو اعتبار التناظر بين المذهبي والسياسي بديهيّاً (وهو ما يعادل إنكار الجندر ، واعتبار «حُرْمِيَّة» النساء في بعض بيئاتنا مثلاً محصلة لولادتهن إناثاً) ، أي أن «الطوائف» هي طوائف ، فاعلون سياسيون طبيعيون . تنظر حول الإحصاء الذي يرجح أن يكون تسريباً من جهة ما مقالتي : الأقليات غير موجودة في سوريا لكن إحصاء الطوائف ممكن!

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=57826&r=0>

والتلاعب بنسب الجماعات إلى السكان ككل هو وجه معرفي للمعركة السياسية الطائفية .

لا تتبع الطائفية ، إذن ، من جوهر طائفي ، معروض دوماً . بالعكس ، إن الطوائف تتشكل في سياق من التنازع الأهلي ، الذي تكون الدولة طرفاً فيه أو غايته . الطوائف أشياء صناعية ، والطائفية هي ، أولاً وأساساً ، صناعة الطوائف ذاتها كفاعلين سياسيين موحدين^(١) . حجر الزاوية في الفكر الطائفي هذا هو المفهوم الجوهري للطوائف ، أعني اعتبار أن للطوائف ماهيات ثابتة ، تتمثل في عقائدها الدينية ، وأن هذه الماهيات متماثلة مع ذاتها دوماً ، ومكتفية بذاتها دوماً ، ولا يمكن للعلاقة بينها إلا أن تكون علاقة تناف وإقصاء ، قد تصل إلى درجة القتل على الهوية .

ونقد جوهرانية الطوائف أمر مهم عملياً . فنصب الحواجز ضد الطائفية لا يكون مثمراً إن لم يبدأ بنصبها في وجه تشكل الطوائف ، أعني في الحيلولة دون تحول روابط أهلية وجماعات مذهبية إلى فاعلين سياسيين ، متصارعين حتماً . أي مرة أخرى بمحاربة التمييز وتجريمه . فصناعة الطوائف والتنازع الطائفي شيء واحد . والطوائف تصنع لتتصارع . ورفض الطائفية متهاافت حين نحن نعتبر الطوائف معطيات طبيعية ، دع عنك أن ندرجها في تواريخ ذاتية وننسب لها أرواحاً وأخلاقيات وطبائع كما يفعل كثيرون . وبقدر ما إن الطوائف تصنع لتتصارع وفي سياقات صراعية ، فإن بناء الثقة الوطنية غير ممكن على أرضية طائفية . فالعلاقة «الطبيعية» بين الطوائف هي علاقة عدم الثقة . إن مفهوم

(١) قارن مع ما يقوله عزمي بشارة ويكرره بصورة دالة في غير مكان من أن نظريته في الطائفية تقوم على أن «الطائفية السياسية تنتج طوائف متخيلة» . مثلاً كتابه : الطائفة ، الطائفية ، الطوائف المتخيلة ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، بيروت ، ٢٠١٨ ، ص ٧٩ ؛ وفي صقر أبو فخر : في نفى المنفى ، حوار مع عزمي بشارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ٢٩١٧ ، ص ١٠٤ .

وكذلك هنا : <https://www.youtube.com/watch?v=ANZGsv0q68>

«الوحدة الوطنية» كثقة طائفية أو كمحفز غياب للتنازع الطائفي الصريح (وكالتفاف حول نظم استبدادية) هو مفهوم متناقض داخلياً ، يخفي وراء الالتفاف القسري واقع التنافر وانعدام الثقة العام .

والخلاصة أنه ليست الطائفية هي التي لا توجد أبداً في «الطبيعة» ، بل إن الطوائف ذاتها لا توجد في الطبيعة^(١) ؛ مثل الطائفية ، الطوائف أيضاً لا توجد إلا في السياسة .

لكن في أية شروط تزدهر صناعة الطائفية؟ وما الذي تخدمه؟

الملاحظة المطردة لحالة بلدان عربية مشرقية عديدة متعددة مذهبياً تدفع إلى الاعتقاد بأن الطائفية من خطط نظم السلطة المغلقة التي تعمل على الاستئثار بالسلطة والثروة والنفوذ والامتياز . أي إنها وليدة التعارض بين التعددية الأهلية والواحدية السياسية المتصلبة . فالتجميد المصطنع لتداول السلطة ودوران النخب السياسية من شأنه أن يدفع إلى تشقق المجتمع أو تفزّره وفق خطوط التمايزات

(١) من أجل عينة عن تناول يعتبر الطوائف كائنات أبدية ، ترى البعين المجردة دوماً حاجة إلى عدسات مفهومية خاصة ، ويقطفها خالصة من الزي والمشرّب وخط الحياة :

A comparison Between the Christians of Syria and Lebanon

By EHSANI2 : syria comment June 14, 2006

<http://joshualandis.oucreate.com/syriablog1/2006/06/comparison-between-christians-of-syria.htm>

والكثير من مقالات الموقع الذي يحرره باحث أميركي ، جوشوا لاندیس ، متزوج من امرأة سورية . كذلك كتاب نيكولاس فاندانم : الصراع على السلطة في سوريا ، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة ، ١٩٦١-١٩٦٥ . الطبعة الثانية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٥ . ويصعب مغالبة الانطباع بأن كتاباً غربيين عديدين يقطفون الطوائف من شجرة الطبيعة ، لأن هذا يناسب انحيازاتهم السياسية الخاصة . وليس ثمة ما يدعوهم ، حتى حين لا يكونون منحازين ضد أحد في المجتمعات المدروسة ، إلى البحث عما وراء المعطى الطائفي من صناعة وسياسة و... لعب . بل يبدو لي أن هذا التصور يناسبهم أكثر لأنه يتيح لبلدانهم أوسع مساحة لعب وحرية خيال مجتمعاتنا .

الاجتماعية الثقافية الموروثة ، بالخصوص إن ترافق التجميد الفوقي مع مصادرة شاملة للحياة السياسية ومنع تكون انتظامات وتضامانات اجتماعية طوعية ومستقلة .

وبينما يدفع احتكار السلطة العمومية ومنع تداولها إلى التوسع في القمع واستناد النخب المستولية إلى أهل ثقتها ، ويولد ما ندعوه أزمة الثقة الوطنية ، فإن من شأن تقاسم السلطة السياسية أو التشارك فيها أن يكون حلاً أولياً لأزمة الثقة والانقسام الوطني ، الذي يحمل على الدوام مخاطر تقسيم البلاد ذاتها كما أظهر المثال اللبناني ، ويظهر اليوم المثال العراقي . والشرط الأساسي لإمكان أزمة الثقة الوطنية هو اقتران بروز الدولة الوطنية القائمة على المواطنة كمثال لا منافس له في التنظيم السياسي ، اقترانه بفشل تحقق هذا المثال واقعياً عبر تحطيم المجتمع السياسي^(١) . فالطائفية هي البنت غير الشرعية للحدثة السياسية^(٢) في مجتمعاتنا ، وبالتحديد للدولة الوطنية (المجهضة) كإطار أعلى لتنظيم الجماعات ودمجها . ويمكن ، تالياً ، أن نتصور واحداً من مخرجين من

(١) يحيل عطب الدولة الوطنية الحديثة هذا إلى التناقض المكون للمنظمات العثمانية ، كما عبر عنه د . جورج قرقم في كتابه : تعدد الأديان وأنظمة الحكم ، الطبعة الثالثة ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٩٨ . يحدد قرقم التناقض هذا بالشكل التالي : كانت «التنظيمات التركية تنشد التوفيق بين أضداد لا تقبل توفيقاً : من جهة أولى تحديث الدولة العثمانية وتأمين المساواة للجميع أمام قانون واحد ، ومن الجهة الثانية تدعيم الامتيازات الطائفية على صعيد معاملة الأقليات» ، ص ٢٧٦ . وفي خلفية هذا التناقض ثمة تناقض أكبر بعد : جنوح السلطنة العثمانية إلى الإصلاح ، بينما كانت سيادتها تندهور ومجالها الامبراطوري يتعرض لقضم مطرد من قبل القوى الأوروبية ذاتها الضاغطة من أجل الإصلاح .

(٢) في كتيبه الصغير تأملات في شقاء العرب يقدم الشهيد سمير قصير تحليلاً عاماً عن توتر الحدثة العربية وتناقضاتها ، وعنوان فصله الخامس : «في أن شقاء العرب ليس وليد الحدثة بل طرحها» ، يصبح تماماً على الطائفية في المجتمعات المشرقية . قدم للكتاب إلياس خوري وترجمه جان هاشم ، الطبعة الأولى ، دار النهار ، بيروت ، ٢٠٠٥ .

الطائفية^(١) : إما الخروج الكامل والنهائي من الحداثة ، وهو أمر مستحيل ؛ أو بالعكس استكمال مقومات الدولة الحديثة ، بما في ذلك ضمانه حقوق الأقليات على أرضية المواطنة والاحترام المتساوي^(٢) .

ونعطي اهتماماً خاصاً للنظم المغلقة ، التي لا توفر آليات للتغيير وتداول النخب ، لأن النخب المستولية فيها تميل ، هي ذاتها ، إلى تكوين ما يشبه طائفة مميزة أو نادياً حصرياً ، حتى حين تكون النخبة هذه متعددة الأصول المذهبية والدينية . ولا يمنع ذلك ، بل لعله يقتضي على ما يظهر المثال السوري ، حيابة متحدرين من أصل أو أصول أهلية بعينها موقعاً امتيازياً يمنحهم نفاذاً غير متكافئ مع غيرهم إلى السلطة العمومية . لكن الحيابة هذه تجد تفسيرها في مقتضيات حماية الطابع المغلق والأوليغاركي للسلطة ، أي ضمان أمنها بالمعنى الواسع للكلمة ، بما في ذلك السيطرة على شروط إعادة إنتاجها . وإنما هنا تتحول رابطة أهلية إلى طائفة . أي أن التكوين المغلق لنظام السلطة هو الذي يدفع إلى إنتاج الطائفية والطوائف ذاتها . هنا تكون الطائفية استراتيجية للسيطرة السياسية ، كما سنقول لاحقاً . وبدورها تجد الحيابة الامتيازية تلك تفسيرها في حقيقة أن نادي السلطة الحصري قلما يكون متجانساً تماماً ، وأن مراتب التقرير

(١) في سياق مختلف يتحدث مهدي عامل عن مخرجين : «إما الإبقاء على القائم ، بتأييد النظام وتأييد أزمته ، وإما الذهاب في منطق نظام القائم حتى نهايته . ونهايته تفجير النظام في مجتمعات طائفية متعددة» . كتابه : في الدولة الطائفية ، ص ١٥٤ ، ينحاز عامل إلى «إلغاء الطائفية السياسية» .

(٢) المضمّر في مبدأ ضمانه حقوق الأقليات أن الأكثرية الثقافية في الحكم ، أو وجود تطابق نسبي بين الأكثرية السياسية الديمقراطية والأكثرية الثقافية ، أي العربية الإسلامية في مجتمعاتنا ، وهي أغلبية سنية في معظمها ، عدا العراق والبحرين . لبنان له وضع خاص لأسباب تاريخية ، ولأنه ليس ثمة أكثرية مطلقة من أية طائفة . حين لا يكون الحال كذلك يتعين مقارنة قضية الأكثريات والأقليات بطريقة مختلفة . هذه نقطة دقيقة في سورية التي يحكمها نظام تنحدر نخبة القرار فيه من أقلية مذهبية . يمكن فهم سياسة النظام عموماً خلال عقود بأنها العمل على صنع أقليات ، ومنع ظهور أكثرية من أي نوع . الملاحظة المطردة تشير إلى أن النظم هذه تفسد وعي الأقليات ، بأن تجعل نخبتها محافظة سياسياً ومعادية للديمقراطية .

والنفوذ تتفاوت فيه ، وأنه يندر أن يبرأ هو ذاته من التجاذبات الطائفية .
على أن التمييز الطائفي لن يلبث أن يثير تطبيقاً عاماً ، يفيد كذلك في
توجيهه وحجبه ؛ إذ لا يمكن لأية طائفة أن تنال موقعاً امتيازياً دون أن يمتد
التطبيقات إلى المجتمع كله . وفي التنافس الطائفي من المفهوم أن يحوز بعض
المتنافسين مواقع متقدمة على غيرهم . فالمساواة الطائفية ، مثل المساواة الطبقية ،
أمر ممتنع . ومثل الطبقات أيضاً ، الطوائف المتساوية هي فقط الطوائف غير
الموجودة .

يبقى صحيحاً رغم ما يتسبب به التمييز الطائفي من عدوى طائفية أن
مفتاح فهم الطائفية ليس الطوائف بل نظام السلطة . ليس فاعل التمييز الطائفي
هو الطوائف ذاتها ، بل نخب قادرة على التمييز ، أي نخب سلطة . أما الاعتقاد
المعكوس ، الذي قد ينص على أن مفتاح فهم السلطة يقع في الطائفية ، وهذه
في الطائفة الفلانية أو العلانية ، فهو موقف من داخل حقل التنافس الطائفي ،
يمت بصلة قريبي إلى الموقف الذي يعتبر الطائفية جوهرًا لصيقاً بطوائف وليست
عملية اجتماعية شاملة . ما تقوله هذه الممارسة تقريباً هو : قل لي ما هي طائفة
الحاكم أو نخبة السلطة المغلقة ، أقول لك كيف يدار الحكم ويعمل نظام السلطة !
ما نعتقده هو العكس : ليس مهماً من أو عن أولئك الذين يحكمون ؛ المهم هو
كيف يحكمون ، وكيف يعاد إنتاج نظامهم بالخصوص . فالطائفية ممكنة مهما
تكن طائفة الحاكمين حين يكون النظام السياسي مغلقاً ، وحتى حين تكون
نخبة السلطة متعددة الطوائف . وهي بنت انغلاق المنظومة السياسية والحد
الاصطناعي والقسري من تداول النخب وما يتضمنه من تمييز ، وليست بنت
التعدد الديني والمذهبي (١) .

(١) يلج برهان غليون على هذه الفكرة في مجمل كتاباته : المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات ، الطبعة الأولى ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٩ ؛ ونظام الطائفية : من الدولة إلى القبيلة ، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، ١٩٩٠ .

الطائفية كاستراتيجية سياسية

لا تتوالد الطائفية وبعاد إنتاجها من ذاتها . تحتاج إلى «عمال» وصناعيين وأجهزة محرك . هذا يحيل إلى الطائفية كحساب وتخطيط لفاعلين وقوى منظمة . الطائفية على هذا المستوى استراتيجية تعبئة تهدف إلى تشكيل أطراف أو لاعبين سياسيين في سياق الصراع على السلطة والثروة . وهي تنشط التكوينات الأهلية ، الخاملة سياسياً ، بهدف تصنيع الطوائف والطائفية السياسية منها . فلا نتحدث عن طائفية إلا حيث تجنح «الطوائف» إلى التشكل كفاعلين سياسيين برسم مقتضيات الصراع السياسي والاجتماعي . وتكون الفاعلين أو اللاعبين السياسيين هو نتاج عملية حشد وتفعيل ، تمارسها نخب ، وتشارك فيها « جماهير » ، وتثبتها عقائد ، ورهانها هو الامتياز والسلطة والثروة .

وعلى مستوى الدولة يندرج تعميم الطائفية ضمن استراتيجية سيطرة سياسية تعطل قدرة المجتمع على إنتاج إرادة عامة وتبقيه أسير النظام الطائفي . وشرط نجاح الاستراتيجية هذه هو إبقاء الطوائف ذاتها أسيرة نظام ما يسمى «الوحدة الوطنية» (أي غياب التنازع الطائفي المفتوح ، لكن مع صيانة الانقسام الطائفي ذاته) . فالطوائف أدوات في الصراع أكثر مما هي ذواته أو فاعليه . ولا يسعى القادة السياسيون إلى تعبئة الطوائف وتحويلها إلى فاعلين عامين إلا بقدر ما تصلح مطايا لسلطتهم ومنافستهم مع فرسان آخرين لمطايا آخر . ولو كان محتملاً للتعبئة الطائفية أن تنتج أفراداً أحراراً لما بذل أحد جهداً من أجلها .

والقول إن الطائفية استراتيجية يعني أنها أيضاً ابتكار حر متجدد ، يقوم به أفراد ونخب ، منظّمون ومعرضون ومنتجو عقائد . والوظيفة الجوهرية لهذا الكادر المبدع تحويل التناثر الأهلي إلى تماسك طائفي ، وهذه عملية معقدة سوغت لنا القول إن الطائفية بنت السلطة والسياسة وليست بنت المجتمع والطبيعة . ومن وظائف الكادر الطائفي أيضاً إثارة المخاوف من الغير وتغليف ولاءاتهم الطائفية بقيم سامية ، وطنية وإنسانية وعامة . فكما لا توجد الطائفية في الطبيعة ، فإنها لا توجد عارية أبداً أبداً ، وشريعتها أن لا تخاطبنا إلا من وراء حجاب مثل امرأة

محافظة . لا أحد البتة يقول إنه طائفي . الطائفي هو الآخر ، أما «أنا» فوطني أو علماني أو ليبرالي أو شيوعي أو إسلامي ...

ومن وظائف النخبة تلك أيضاً ، وأهمها ، وظيفة إضفاء الشرعية ، أعني إظهار أن النظم الطائفية تعبير «طبيعي» عن طائفية مجتمعاتنا . وينتج القائمون على الوظيفة التشريعية «معرفة» خاصة ، تنسب الطائفية لخصوصية جوهرية لمجتمعنا ، محفورة في ثقافته أو دينه أو «عقله» : «المجتمع» طائفي ، و«الشعب» متعصب ، و«الناس» متعادون من تلقاء أنفسهم ، متأهبون للانقضاض على أعناق بعضهم . الحل هو الدكتاتورية . وفي سورية بالذات نحتاج إلى وضع السياق السياسي العياني نصب أعيننا لفهم مزيج نصادفه بوفرة ، مكون من إنكار الطائفية ، ومن اعتبارها طبيعة اجتماعية قارة .

ما حصل واقعياً في سورية هو أن نخبة ضعيفة الشرعية ، تتمثل أولويتها العليا في البقاء في السلطة إلى الأبد ، تنساق إلى استخدام الطائفية لتثبيت حكمها والحفاظ عليه . غرض هذه النخب ليس بالضرورة تسييد جماعة على غيرها ، ولا اضطهاد مواطنيها المنحدرين من منابت أهلية مغايرة ، بل تأييد حكمها . وهو ما يقتضيها التمييز لمصلحة ذوي قرباها ، بدءاً من العائلة إلى العشيرة إلى الطائفة . فتقوية مواقع تقود إلى إضعاف مواقع ، وضمان الحفاظ على السلطة يقتضي الاستناد إلى الأقارب لا إلى الأبعد . وهذا شيء لا يمكن إخفاؤه لا بعقيدة وطنية جامعة ولا بمذهب اشتراكي ولا بدعوة علمانية . وبينما يوضح ذلك أنه في البدء ثمة السلطة العامة وليس الطائفة الخاصة ، فإن النتيجة هي تحول نخبة الحكم التي تمارس الطائفية كي تصون حكمها إلى نخبة طائفية . فمن يمارس الكتابة كاتب ، ومن يمارس التدخين مدخن ، ومن يمارس الطائفية طائفي . لا يكون المرء طائفياً ، فيمارس ممارسات طائفية ، أو ينخرط في عمليات طائفية . إنه يمارس ممارسات طائفية ، فيغدو طائفياً .

النزعة الجمهورية الطائفية

وماذا عن الجمهور العام الذي يشكل «المادة» البشرية للطوائف؟ هل هو كتل سديمية خاملة ، يشكلها ويتلاعب بها زعماء طائفيون؟ الواقع أننا لن نقرب من فهم الطائفية إن لم نتبين عنصراً «جمهورياً» في عملية صنع الطوائف . ففي هذه العملية يجري تنشيط وتفعيل وتوحيد جمهور مشتت عادة على قاعدة مبدئية من المساواة ، وراجحة من الأخوة . ويتم كذلك اجتذابه إلى حقل السياسة ، وتُقتَرَح عليه «رسالة» يخرج بها من سلبيته ، أي أن لها بعداً تحريراً . وإذا كانت التعبئة الطائفية تنجح ، فلأنها تستجيب لحاجة جمهور غفل ، مهمل عادة ، إلى تنظيم نفسه وتنسيق طاقاته ، وتمنحه قضية أو مبدأ حياً يكافح من أجله . إن تكوين فاعل سياسي منظم نسبياً من طيف أهلي غير واضح الملامح والحدود من الأفراد والأسر هو عملية أشد جذباً وأرفع قيمة من بقائه مشتتاً متناثراً . أسمى عملية تكوين هذا الفاعل المنظم نسبياً من جمهور مشتت النزعة الجمهورية الطائفية . وستبقى النزعات الجمهورية الطائفية تمارس إغراءً قوياً ، بوصفها ساحة أخوة ومساواة محتملة ، طالما هي لم تستوعب في هياكل جمهورية أكثر حيوية وتقدماً ، تفتح أفاقاً أوسع للتحرر والمساواة والأخوة^(١) . ليست وطنيات قمعية أعجز من أن تقف عائقاً أمام نداءات التضامن والأخوة الطائفية فحسب ، بل هي لن تكف عن التراجع أمامها وربما الانهيار مرة تلو أخرى .

ليس الجمهور ، إذن ، سلبياً يتلاعب به محرضون طائفيون ، إنه يبحث عن فسح حرية ونشاط ، يحصل أن يجدها في الطوائف التي تغذي مشاعر أخوة وثقة حقيقية . ولا تنتشر الطائفية في بلداننا لأن الجمهور غير عقلاني فيها ، بل بالضبط لأنه عقلاني ، يجد في الطوائف (في مراحل صعودها بخاصة) ما يشبع

(١) يبين أسامة مقدسي بكيفية مقنعة كيف أن الطائفية في لبنان تكونت مع الحداثة ، وكيف أن الطائفتين المارونية والدرزية «صنعتا» في ذلك الوقت ، ويتجلى في عامية طانيوس شاهين البعد الجمهوري في تكون الطوائف . مقدسي : ثقافة الطائفية : التاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني . ت : ناثر ديب ، الطبعة الأولى ، دار الآداب ، بيروت ، ٢٠٠٥ .

تطلعات الجمهورية المثالية التي لا تجد إشباعاً على أي مستوى آخر . ولا يمكن لعقلانية الجمهور أن تكون وطنية إلا إذا كانت الوطنية عقلانية ، تخلو من الاستثناءات والتمييز ، وتكفل المساواة في الغنم والغرم .

بكلام آخر ، الطائفية موجودة ومرشحة للانتشار لا رغم كونها مشكلة ، بل لأنها حل من نوع ما لجمهور محروم من السياسة ، من التنظيم والكلام العام . وهي مشكلة خطيرة لأنها حل من نوع ما . الوطنية المجردة والقمعية ، مرة أخرى ، هي مشكلة أكثر مما هي حل .

على أن مخاطر «الجمهوريات» الطائفية على جمهورها ذاته كبيرة ، حتى لو لم نأخذ بالحسبان أية اعتبارات وطنية وإنسانية : إن إغراء الهوية المتناسكة الذي تستجيب له يحرمها من القدرة على مقاومة الاستبداد داخل كل منها . ثم إن الصراعات والتسويات الطائفية غالباً ما تكون على حساب الجمهور الذي يستخدم فيها وقوداً ، ما يناسب أيضاً تغذية الاستبداد في داخلها ، ولحساب القيادات الطائفية كما يظهر المثال اللبناني . إن الأفراد في «الجمهوريات» الطائفية محاسبين وأتباع لا مواطنون . بعبارة أخرى ، لا يمكن للجمهوريات الطائفية أن تكون ديمقراطية ودستورية ، وهي تخذل بصورة نسقية النوازع الجمهورانية للجمهور . هذا العطب متأصل فيها : فسقف أمانيتها هو تحويل «الجمهورية» ، أي الطائفة ، إلى كيان عضوي ، ولا حرية بالطبع في الكيانات العضوية ، ولا مساواة فعلية ، وإن تكن الأخوة ممكنة . هذه ، على أي حال ، مشكلة الوطنيات القمعية التي تقترح على رعاياها فائضاً من أخوة شكلية لا قيمة سياسية لها مقابل نزع حريتهم وحرمانهم من المساواة .

بالنتيجة الطائفية حل قصير العمر ، وهي لا تدوم إلا بقدر ما يكون البديل عنها بلا أخوة حقيقية ، فضلاً عن كونه بلا حرية ولا مساواة .

إلى ذلك كله ، فإن النوازع الجمهورانية الطائفية هي الدافع الأقوى وراء المذابح الطائفية وعمليات القتل على الهوية . فالأشخاص الذين خرجوا من خممول الروابط الأهلية وبلادتها ، وحازوا الشعور بأهميتهم ودورهم في

الجمهوريات الطائفية ، أي الذين تحرروا بفضلها من الهامشية والبؤس ، هم ذاتهم الذين سيقتلون دون أن يرف لهم جفن متحدرين من الطوائف الأخرى التي تبدو قيماً على التحرر الجمهوري لطائفتـ«نا» أو تهديدا لها (وكذلك «خونة» من طائفتـ«نا») .

من هنا الخاصية الأشد شؤماً للصناعة الطائفية : إن الطائفي الجيد أو البطل الطائفي هو الطائفي المتطرف ، فيما يبدو الطائفي المعتدل خائراً ، أو حتى خائناً . ولو فكرنا في من هم أبطال الطوائف في كل من لبنان وسوريا والعراق ، لاستبان لنا بسهولة أنهم من يستحقون أن يوصفوا ، من وجهة نظر وطنية أو إنسانية ، بالسفاحين .

وأصل الخاصية هذه أن صناعة الطائفية في الجوهر عملية استقطابية ، يتم إنتاج الخصم أو العدو الطائفي كشرط لا مناص منه لصناعة الصديق ذاته ، أي من أجل تماسك الطائفة وقيادتها . ويمارس الاستقطاب فاعليته في الدفع نحو المواقف العدائية القصوى كشرط لاستحقاق القيادة . ويغدو خلق مناخ من عدم الثقة والريبة حيال الطوائف الأخرى ، وترويج الأساطير حولها ، وتكفيرها أو تخوينها أو تسفيها ، شرطاً لا غنى عنه من أجل بناء الثقة داخل كل طائفة ، ولضمان الفوز بقيادتها (لا تشتغل المشاعر الوطنية بطريقة مختلفة ، في أوقات الحرب بخاصة) . ويتعين النظر إلى توحيد الطائفة والانفراد بقيادتها بوصفهما وجهين لعملية واحدة ، هي صناعة الطائفة ذاتها . فوحدة الطائفة لا توجد إلا في شكل خضوعها لقيادة واحدة ، أو في عملية الصراع من أجل احتكار تمثيلها ، ضد الأعداء الداخليين (داخل الطائفة) ، وفي سياق الحرب ضد الأعداء في الطوائف الأخرى . ومن المفهوم أن تجد القيادات الطائفية في تعزيز الوحدة الطائفية شرطاً وجودياً لدوام سلطتها ، فيما يعني تراخي الاستقطاب الطائفي بالضرورة بروز قيادات منافسة ، واحتمال قيام تحالفات عابرة للطوائف أو تآكل القاعدة البشرية للسلطة الطائفية .

وهكذا نلمس مفارقة الطائفية : إن تفعيل النوازع التحررية والمساواتية يلبي

حاجات «الثوار الطائفيين» ، إن صح التعبير ، إلى السيطرة في طوائفهم ذاتها وإلى تحسين فرصهم ومواقعهم من أجل السلطة والسيطرة على السلطة في مجتمعات متعددة أهلياً .

وفي شروط الاستقطاب والاحتقان الطائفي الحاد ، يخسر الطائفيون المعتدلون بسهولة أمام المتطرفين ، الأمر الذي يزكي ، من وجهة نظر السياسة الوطنية العملية ، عدم مجاملة الطائفية ، ومحاولة اجتذاب المعتدلين إلى محاربة الطائفية بدلا من التهدة والتسوية معها .

بقي أن نقول إن الكلام على صناعة طائفية ونزعات جمهورية طائفية يضعنا في جو... الحداثة . ولا نريد من هذه الإشارة إثبات ما سبق أن أثبتته كثيرون من أن الطائفية مرتبطة بالحداثة ، أو هي «تعبير مركب ومتعدد الطبقات عن التحديث» بلغة أسامة مقدسي . ما نريد قوله هو إن الطائفية الحديثة ، سرنا ذلك أم ساءنا ، أكثر تقدماً من التناثر الأهلي ، وإن التحرر من الطائفية يوجب أطراً أعلى للمشاركة والإيجابية للجمهور العام الذي لا يجد في حوزته ما يعلو على الجمهوريات الطائفية .

لنلخص إذن : تقوم الصناعة الطائفية على تزويد تكوينات أهلية ، دينية أو مذهبية ، بآليات تماء فعالة ، تنشطها وتسيسها وتبث فيها الذاتية والإرادة ، أو زجها ضمن ديناميات تطييف وتلويت : نقل الوعي على غرار الحزب اللينيني ، خلق العدو ، وتعبئة إرادة مشتركة . الهويات الطائفية هي ثمرة هذا التماهي أو التطييف وليس العكس . من يقوم بذلك؟ نخب وطلائع حديثة . لماذا؟ لأنهم من ذلك يجنون سلطة ومواقع قيادية في طوائفهم . وهو ما يمكنهم من النضال من أجل السلطة على مستوى المجتمع الأوسع . إن التطييف عملية سياسية في جوهره ، أي أنه عملية صراعية أيضاً . وإن نزع التطييف هو عملية سياسية وصراعية في جوهره كذلك .

وللجمهور دور فاعل في الصناعة الطائفية . فهي توفر له إطاراً تفاعلياً تتوفر

ضمّنه مشاعر أخوة ومساواة (في مرحلة التعبئة العامة الطائفية على الأقل) ، فضلاً عن تنشيطه وتفعيله وشحذ همته وإرادته ، ما يشكل مبدأ حرية .
في المجمل ، الطائفية نتاج نضال سياسي تقوده نخبة تسعى للسيطرة على السلطة والثروة . وهي أيضاً حصيلة تفاعل بين جمهور أهلي يتطلع إلى تغيير وضعه ونخبة تتطلع إلى السيطرة السياسية . بنتيجة هذا التفاعل تتكون الطوائف ذاتها .

دمشق ، شباط ٢٠٠٧

تطيف، لا طوائف ولا طائفية

يتحدى كتاب *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*

(تطيف : ترسيم السياسات الجديدة في الشرق الأوسط) ، أطروحات سائدة في فهم الصراعات الجارية في منطقتنا ، تردها إلى صراع سني شيعي ينبع من واقعة وجود السنة والشيعية ، أو بصورة أوسع إلى صراعات طائفية ، تنبثق من تكوين مجتمعات الإقليم. الكتاب الذي حرره نادر هاشمي وداني بوستل من مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة دنفر الأمريكية ، يتألف من مقدمة للمحررين ، ومن ١٤ بحثاً ، توزعت على قسمين . يعتني القسم الأول بالتطيف من منظور تاريخي وجيوسياسي ونظري ، تصدره مقالة مهمة لأسامة مقدسي عن بدايات ظهور الطائفية الحديثة في القرن التاسع عشر العثماني ، فيما تختبر تسعة أبحاث في القسم الثاني أطروحة التطيف في بلدان مثل باكستان والعراق وسوريا والسعودية وإيران واليمن والبحرين ولبنان والكويت ، وتهتم خاتمة الكتاب ببناء السلام في صراعات مطيفة .

هذه المناقشة تقتصر على تناول مقدمة المحررين ، وعلى البحث المخصص لسوريا في المتن .

عنوان الكتاب *Sectarianization* أي تطيف ، يكشف بكلمة واحدة أطروحة المحررين : يجري تطيف صراعات اجتماعية وسياسية راهنة ، بمبادرة من نخب نافذة ، خاصة نخب السلطة في بلدان المنطقة ، وليست تلك الصراعات نتاجاً طبيعياً لوجود طوائف على ما يفضل الاعتقاد أمثال باراك أوباما الذي تكلم غير

مرة على «اختلافات طائفية قديمة» أو على «انقسامات قديمة» كتفسير للصراع السوري ، وأعاد جذور هذه الصراعات إلى «ألف السنين» ؛ أو مثل السناتور تد كروز الذي رأى أن «السنة والشيعية منخرطون في صراع أهلي طائفي منذ العام ٦٣٢» (يعني منذ لحظة وفاة الرسول) ؛ وتفوق عليهما معاً المعلق التلفزيوني الأمريكي بيل أورابيلي الذي يبدو متيقناً مما يقول : «السنة والشيعية يريدون قتل بعضهم . يريدون تفجير بعضهم . يريد الواحد منهم تعذيب الآخر . يستمتعون بذلك . هذا ما قال لهم الله أن يفعلوا ، وهذا ما يفعلون» ؛ الله حاضر أيضاً فيما اقترحته سارة بالين ، حاكمة ألاسكا ، على السياسة الأمريكية من وجوب «ترك تصريف هذا الشأن لله» .

لكن خلافاً لنظرية المؤسسة الأمريكية هذه ، الطوائف أقرب إلى نتاج للصراع منها إلى ذواتها المستنفرة دوماً للانقضاض على أعناق بعضها . «التطيف» يقول هاشمي وبوستل ، هو «عملية يرتبها فاعلون سياسيون يعملون في سياقات محددة ، بغرض تحقيق أهداف سياسية تقتضي تعبئة شعبية حول سمات هوياتية معينة ، دينية تحديداً» . وللتسلطية السياسية موقع مركزي في أطروحة التطيف . التسلطية ، وليس اللاهوت ، هي العامل الحاسم الذي يشكل عملية التطيف . وقد «تعمدت النظم التسلطية في الشرق الأوسط استغلال الهويات الطائفية بصور متنوعة كاستراتيجية لحرف مطالب التغيير السياسي بعيداً عنها ولإدامة سلطتها» . وبعبارة أخرى ، فإن «الصراع الطائفي في الشرق الأوسط اليوم هو استمرار لنظم الحكم القائمة ، وذلك عن طريق التعبئة الهوياتية» .

ويميز الحمران بين ثلاث مدارس عرفتھا العلوم الاجتماعية فيما يخص التعبئة القومية الإثنية ، أو الدينية الإثنية : المدرسة الدائمة التي ترى أن «حس الهوية عضوي» عند الجماعات ، وأنه «مترسخ بعمق في العلاقات الاجتماعية وفي السيكولوجية البشرية» . وتنزع هذه المدرسة التي صدر عنها الاستشراق في عمومہ وعمل على ترسيخها إلى ترويج تفسيرات من صنف ما سبق ذكره على

السنة مسؤولين وإعلاميين أمريكيين ، أي اشتقاق الصراعات الإثنية والدينية من تكوينات قديمة ودائمة للجماعات . وفي فصل نظري تاريخي كتبه أسامة مقدسي في بداية القسم الأول من الكتاب ، يذكر اسمي كل من المستشرق الأمريكي برنارد لويس والشاعر السوري أدونيس كمثالين على هذه المقاربة . المدرسة الثانية هي الأدوات ، وهي تقترح أن الروابط الدينية الإثنية «مطواعة» ، وميسرة لـ«التلاعب» بها في العمليات السياسية . «التعبئة الدينية الإثنية هي أداة في خدمة الفاعلين القادرين على تقديم مصالحهم السياسية والاقتصادية من خلال القيام بدور رواد مشاريع سياسية» . وعليه ، تعتبر المدرسة الأدوات الطوائف أدوات في الصراع السياسي تستخدمها النخب لمصالحها . المدرسة الثالثة هي البنائية ، و«يرى مناصرو هذه النظرية أن الهوية الدينية أو الإثنية ليست ثابتة ، وإنما هي بناء سياسي قائم على شبكة كثيفة من العلاقات الاجتماعية المشكلة لسياق الحداثة» ، ولا يؤمن البنائيون بأن النزاع متأصل في الإثنية أو الدين ، بل هو ينبع من «نظم اجتماعية مريضة» ومن «بنى للفرص السياسية» مولدة للنزاع عبر «تشققات اجتماعية متعددة تتجاوز قدرة الأفراد على التحكم» .

أطروحة الكتاب ، التطييف ، تنحاز إلى هذه المدرسة الثالثة ، لتكون الطوائف بناءات اجتماعية تتشكل في الصراع ، وليكون المدخل إلى فهم الصراعات الطائفية ليس وجود «طائفة» سنية وأخرى شيعية مثلاً ، أو وجود مسلمين ومسيحيين ، بل الصراعات السياسية على السلطة والموارد . وكمثال داعم لأطروحتهما ، يذكر المحرران أنه بعد حرب ٢٠٠٦ الإسرائيلية على لبنان أظهر «سبر للرأي العام أن حسن نصرالله (الشيوعي) هو القائد الأكثر شعبية في المنطقة (ذات الأكثرية السنية) ، وهي واقعة تظهر الهوية بين الدولة والمجتمع في العالم العربي ، وكيف أن مناهضة الامبريالية تتغلب على الهوية الطائفية على المستوى الشعبي حينذاك» .

أطروحة الكتاب مناسبة جداً لإضاءة الصراع السوري ، لكن البحث

الخصص لسورية : الأمة المحطمة : تطيف الصراع السوري ، وقد كتبه باولو غابرييل حلو (أو هلو) بنتو ، أضاع الفكرة في تناول تقليدي يحاول أن يكون عادلاً دون معرفة ، وعارفاً دون عدالة ، فيضيع ويُضيع ، ولا يكاد يضيف شيئاً عما يمكن أن يقوله أي باحث غربي قرأ مقالات وكتباً (ليست كثيرة) عن سورية . يقرر الرجل منذ البداية تقريباً أنه «مما لا جدال فيه أن المحتجين السوريين استنفروا إحالات دينية منذ بداية الانتفاضة» . بل هناك كثير من الجدال في ذلك ، وكثير من الحاجة للتدقيق والاستدراك . يتكلم بنتو على «وطنية دينية» سورية يقول إن النظام رعاها لنيل الدعم من المسلمين الوريثين وقت كان الضغط الدولي يشتد على سوريا إثر اغتيال الحريري . يبدو لي هذا كلاماً «أجنبياً» . وانطباعياً إلى أقصى حد ، مبنياً على مشاهدات سطحية ، تخلط بين عناصر إعلامية ورمزية يجري توظيفها سياسياً وبين البنى السياسية والمؤسسية التي ظلت كما كانت متمركزة حول النظام وشخص الرئيس . الكلام على وطنية دينية سورية بعد عام ٢٠٠٥ في «سوريا الأسد» ، وهو فكرة رئيسية في بحث بنتو ، يبيح لنا التساؤل عما إذا لم يكن بنتو ضحية تلاعب إيديولوجي لم ينطل على أحد من السوريين . كنا نحتاج إلى من يزيل حجب التفضيل في التفكير في الشأن السوري ، لا لمن يكتب جاداً أن بشار الأسد ونظامه عملاً من أجل «وطنية دينية سورية» ، إسلامية فيما يبدو .

ويعطي الكاتب انطباعاً بأن المظاهرات السورية خرجت من الجوامع لأنها لم تستطع الإشغال الدائم لفضاءات عامة مدينية . هذا خلط انطباعي بدوره : خرجت مظاهرات من جوامع فعلاً ، لكن مظاهرات كثيرة لم تخرج من جوامع ، ومنها خاصة تلك التي حاولت احتلال ساحات رئيسية . ويخطئ بنتو أو ربما تعرض لتضليل من مصادر معلوماته حين يقول «إن جغرافيا الاحتجاجات تتراكم جزئياً مع المناطق التي تحوز السلفية فيها حضوراً أقوى ، مثل حوران ووادي الفرات وإدلب وظواهر المدن الكبرى» . الرجل لا يحيل إلى أي مصدر لدعم ما يقول ، ولا يحيل إلى سوريين ، ويكشف عن جهل مؤسف حين يعتقد

أن منطقة حوض الفرات (نتكلم على ما قد يقترب من ثلث مساحة البلد) أو حوران ، أو حتى إدلب ، كان فيها حضور سلفي قوي قبل الثورة . الواقع أن كل ما كتبه بنتو يظهر قلة معرفته بسورية ومجتمعها ، واعتماده إما على مصادر تعرف القليل بدورها ، أو على مقالات في الصحف . يأسف المرء أن مادة عن التطييف في سورية لم يكتبها سوري ، أو أقله باحث غربي معروف بمعرفته بسوريا (ترد على الببال أسماء كثيرة) . إحدى مشكلات تناول الشرق الأوسط في العلوم الاجتماعية في الغرب أن المعنيين ليسوا هم من يكتبون عن بلدانهم . هذا هو مصدر الانطباعية الشائعة ، وهو في رأيي يتوافق مع المدرسة الدائمة التي يتكلم عليها هاشمي وبوستل في مقدمة الكتاب . بنتو لا يبدو أنه يقرأ العربية ، وهو لا يحيل إلى مصدر سوري واحد تناول قضية الطائفية أو أي جانب من جوانب الثورة السورية ، أو الحياة السياسية السورية عموماً . مصادره كتابات غربية ، ومقابلات بشار الأسد ووسائل إعلامه بالإنكليزية . لا أقول إنه يجب كف يد غربيين عن الكتابة عن سورية ، لكن سيكون أمراً طيباً أن يكتب سوريون أكثر ، وأن يشعر المؤلفون الغربيون بمزيد من الحذر المعرفي والأخلاقي عند تناول شؤوننا .

ليس بحث بنتو خالياً من القيمة على كل حال . يتكلم مجقاً على «التوزيع الطائفي للعنف» بغرض «تعميق الشروخ الطائفية بين المحتجين وتقسيمهم وعزلهم» . لكن في افتقار تام إلى الحس السياسي والتاريخي ، يعود بعد ذلك إلى الكلام على «طرفين» (النظام وطرف آخر غير محدد ، لكنه يبدو متجانساً) يوزعان الهويات الدينية على الأراضي التي يسيطران عليها بهدف إنتاج مناطق متجانسة ، ويضيف شيئاً عن «منطق العنف والانتقام الذي يمزق النسيج الاجتماعي» الذي تزعم كل «الأطراف» الحرص عليه! أسلوباً ومضموناً ، هذا كلام يفتقر إلى حس الزمن ، إلى حس التفاصيل ، إلى حس الموقع ، إلى كل شيء تقريباً . وقبل كل شيء يتعارض مع أطروحة المحررين الرئيسية .

إسطنبول ، تموز ٢٠١٧

الباب الثاني:

موت السياسة السلطاني

المعارضة الموضوعية: التشكيلة السياسية والتغير السياسي

طوال عقود تقاربُ الحقبة الأسدية كلها ، شاعَ في سورية قول مُتفضّل يفيد أن النظام أنتجَ معارضةً تشبّهه ، أو أن المعارضة هي الوجه الآخر لورقة هو وجهها الأول ، على ما أمكن لأدونيس أن يكتب في جريدة النهار في صيف ٢٠٠٤ . وأمكنَ حتى لمثل إبراهيم الأمين ، رئيس تحرير جريدة «الأخبار» اللبنانية ، أن يقول شيئاً مماثلاً في الشهور الباكِرة للثورة السورية ، حيث كتب مقالة عنوانها «سوريا : حين يلتقي النظام ومعارضوه» (٢٠١١/٧/١٨) . يعطي هذا ظاهرياً الانطباعَ بأن المعارضة سيئة مثلما هو النظام سيئ ، لكن غرضه المبطن هو تطبيع النظام بالخطّ الشديد من شأن معارضيّه . يصعب حتى على موالين للنظام وحماته مثل الأمين قول شيء طيب عن النظام الأسدي ، والخطّة الأسلم بالتالي هي الهجوم على من يعارضونه .

لكن بصرف النظر عن الوظيفة التبريرية للنيل من معارضي الحكم الأسدي ، وحتى عن صلاحية مفهوم المعارضة ذاته في وصف تنظيمات سياسية تعرضت طوال الحقبة الأسدية لسحقٍ شامل ، فإن في تقرير «تشابه» بين النظام ومعارضيه معقولةٌ تحاول هذه المقالة بيان منطقها .

ننتقل من مقدمة وجيهة تفيد بأنه لا يمكن الفصل بين تكوين ونمط عمل المعارضة السياسية ، وتكوين ونمط ممارسة السلطة العامة في أي بلد ، ونبني على ذلك أنه من الاثنين تتكون تشكيلةٌ سياسية ، يُحتمل أن تتسع كذلك لمعارضة

متنحية ، لا تساعدنا الشروط السياسية القائمة على النمو . تسعى هذه المناقشة إلى إثبات نجوع مفهوم التشكيلة السياسية ، وأن من شأنه أن يُتيح لنا تبصراً أعمق في أوضاعنا السياسية ، وفي بلورة تصور أوضح عن تغييرها .

أقترح الصياغة التالية لمفهوم التشكيلة السياسية : أيّاً يكن النظام السياسي في أي بلد ، فإنه تتطور في مواجهته «معارضة موضوعية» أو «نوعية» ، هي التي تتواطؤ الظروف على نشوئها أكثر من غيرها . ومن أهم هذه الظروف المساحة المتاحة للنشاط المعارض في الحياة العامة ، وما إذا كانت قادرة على العمل العام العلني ، والأمد الزمني لدوام الأوضاع السياسية نفسها دون تغيير . وتجنح المعارضة الموضوعية إلى أن «تشبه» النظام الذي تعارضه كلما طال الأمد بالتشكيلة السياسية التي تجمعهما ، سواء كانت هذه التشكيلة «استبدادية» أم «ديمقراطية» . المعارضة الموضوعية لا تغير التشكيلة السياسية المعمرة ، حتى لو استطاعت تغيير النظام القائم أو المساهمة فيه ، بل إن تغير التشكيلة هو تغير النظام والمعارضة معاً . وكذلك لا تتغير المعارضة دون تغير النظام ، وتغير مجمل البيئة السياسية التي تجمع النظام والمعارضة النوعية والمعارضة المتنحية ، أي التشكيلة السياسية .

ولا تتغير التشكيلة السياسية فعلياً دون أن تنخرط المعارضة الكامنة في الصراع ، أعني مجمل القوى الساخطة في المجتمع ، المتناثرة وغير المنظمة ، التي تحول التشكيلة دون الاتصال بينها وبين المعارضة الموضوعية والذاتية معاً .

ويجري الكلام هنا على معارضة موضوعية للقول إن شروط التشكيلة السياسية (في مقابل الخيارات الذاتية للمعارضين) «تنتج»ها وتسهّل انتشارها . وهي معارضة نوعية من حيث ارتباطها الوثيق بالنظام الذي تعارضه ، أي من حيث إنها الضد النوعي له . وتكون المعارضة متنحية حين تكون ضائعة الهوية ، وغير نوعية للنظام الذي تعارضه ، وأضعفها بالذاتية لأنها أشد ارتباطاً بتفضيلات واعتقادات المنخرطين فيها .

الملاحظة الأصل التي يصدر عنها تصور المعارضة النوعية ، تتمثل في ما يبدو من أن الإسلاميين هم المقابل الطبيعي لنظم عربية مثل نظام الأسديين في سورية ، ومبارك ثم السيسي في مصر ، ونظام القذافي وزين العابدين ، والنظام الجزائري قبل الحرب الأهلية أو «العشرية السوداء» . هذه أنظمة تسلطية مديدة ، بدأت بحزب واحد وانتهت بحكم أوليغاركي ، أو سلطة فرد أو أسرة واحدة ، واستقر الحكم فيها لعقود طويلة على الصيغة نفسها . وهي من جهة أخرى أنظمة «تحدّثية» ، حدثتها جهازية وشيئية (ليست حدثات علاقات اجتماعية وحقوق وتفكير ...) . في الإطار السوري أصف هذه التشكيلة بالتشكيلة السلطانية المحدثة .

والمعارضة الموضوعية أو النوعية في هذه التشكيلة السلطانية إسلامية ، على نحو أكثر اطراداً من أن يكون عارضاً . وفي بلدان مثل سورية وعراق صدام والبحرين ينضاف عنصر طائفي نشط إلى الاعتراض على النظم الحاكمة . لكن أمثلة مصر وليبيا وتونس والجزائر توحى بأن العنصر الطائفي معرّز ، وليس مُنشأ ، لكون الإسلاميين هم المعارضة النوعية أو «الموضوعية» لهذه النظم أيضاً . في العراق كان الإسلاميون المعنيون شيعةً ، وفي البحرين أيضاً .

في هذه البلدان كلها هناك معارضون آخرون متنوعون ، كان كاتب هذه السطور منهم في سورية . لكن يتولد لدى المرء إحساس بأن البيئة السياسية ليست مناسبة لحساسيتنا وتفكيرنا ورمزياتنا وخيالنا السياسي ، أيّا تكن درجة إخلاصنا الذاتي . المعارضة الذاتية أو المتنحية هي العبارة التي يمكن أن تصف موقعنا . معارضتنا ذاتية ، أوثق ارتباطاً بقيم وتفضيلات فكرية وسياسية لنا كأفراد ومجموعات ، منها بتكوين القوة المسيطرة بالتشكيلة ونظم ممارستها للسلطة ، وأقل اتصالاً بمنابع السخط والاحتجاج الاجتماعي ، أو المعارضة الكامنة . ولعل الأصل في تنحّينا أننا لا نقدم استجابة مؤثرة لتحدي الاستيلاء على السلطة العامة بالقوة ، والاحتفاظ بها «إلى الأبد» .

الإسلاميون تطور لديهم ردُّ أكثر فاعلية ، مواجهة القوة بالقوة ، ويستطيعون فوق ذلك مواجهة الأبد السلطاني بما يفترض أنه جوهر الأمة الثابت ، العابر للعصور . ولديهم كذلك فلسفة للحكم وأسطورة سياسية مغايرتان للدولة السلطانية المحدثه ولحداثتها . المعارضة النوعية هي التي توفر لقطاعات نشطة من السكان الموقع الفعلي أو المتخيل لقطبٍ مقابل للنخبة الحاكمة ، وهي التي توفر جواباً عن مسألة التغيير : النظام الذي يتغير ، تؤثر على تغييره في الاتجاه الأنسب لنا ، والنظام الذي لا يتغير ، يتغير بالقوة .

وقد يتمثل أحد جذور إشغال الإسلاميين موقع المعارضة النوعية في أن رهان السلطانية المحدثه في سورية على التخلص من المعارضين جميعاً كان أثره على الإسلاميين أقل ، رغم تعرضهم لقمع استئصالي أشد . وهذا لأن الإسلاميين ، بحكم تكوينهم الديني ، يستفيدون بئسراً أكبر من شبكات اجتماعية ومؤسسات دينية قائمة ، أو يستطيعون تأهيل بعضها لحسابهم بئسراً متفاوت ، ولهم أيضاً جذور رمزية وخيالية في اللغة والثقافة لا يحوز أي علمانيين ويساريين مثلاً . الإسلاميون هم التيار السياسي الذي يبقى حياً حين يجري اجتثاث كل حياة سياسية ، وهذا بالضبط لأن الرابطة الدينية هي «سياسة الحديد» ، في مجتمعات صارت «على الحديد» سياسياً . أو لنقل محاكين ماركس إن الدين سياسة مجتمع بلا سياسة . ولهذا بالذات الإسلاميون هم المعارضة النوعية لأنظمة الاجتثاث السياسي ، إن جاز التعبير . هذا بينما كان اجتثاث السياسة العام فعلاً جدياً ضد اليساريين والديمقراطيين ، على ما شهدنا في سورية بين ثمانينات القرن العشرين والثورة . كنّا أشبه بنبتات صحراوية ، لا تبقى بمشقة على قيد الحياة إلا بثمرن باهظ : القزامة والتناثر .

وبقدر ما إن الخاصية الأبرز للتشكيلة السلطانية المحدثه هي الديمومة أو الأبد ، وما يقتضيه ذلك من سحق المعارضة بكل أشكالها وتياراتها ، وتعطيل أية آليات سياسية للتغيير من داخل التشكيلة ، فإن من لا يستبعد العنف كمنهج للتغيير من سياسته يصير في وضع أفضل لمواجهة القوة المسيطرة في

التشكيكية ، النظام . في هذا الشأن ، الإسلاميون في موقع أنسب من غيرهم ، والسلفيون الجهاديون في موقع أنسب بعد من الإخوان مثلاً ، وهذا بالضبط لأن عنف السلفيين مبدئي ، ولأن السلمية «دين» مرفوض في نظرهم ، أكثر مما هي استراتيجية تغيير عقيمة . قال ذلك أبو محمد العدناني ، الناطق باسم داعش ، في «إصدار» عنوانه «السلمية ، دين؟»

ويجازف من لا يوفر إجابة واضحة عن سؤال التغيير بأن يفقد مبرر وجوده أو يتحول إلى معارضة ذاتية ، على نحو يبطل أن السيرة السياسية للإخوان المسلمين السوريين توفر مثلاً عليه منذ ما قبل الثورة (جمّد الإخوان معارضتهم للنظام وخرجوا من «جبهة الإنقاذ» التي جمعتهم منذ مطلع ٢٠٠٦ مع عبد الحلیم خدام ، وهذا بالتزامن مع العدوان الإسرائيلي على غزة في أواخر ٢٠٠٨) . وفي هذا ما يشرح تصدر السلفيين الجهاديين والتشكيلات المشبهة بهم (أحرار الشام ، جيش الإسلام ..) الصراع في سورية ، بالتناسب مع دفاع السلطنة الأسدية عن التشكيكية المغلقة الأبدية التي تسيطر فيها . السلفيون الجهاديون يوفرون إجابة أكثر اتساقاً عن مسألة تغيير ما لا يتغير ، وما يقاوم التغيير بالقوة . ولعلمهم كذلك أقرب إلى قطاعات من المعارضة الكامنة ، وأقدر على تعبئة قطاعات سنوية ريفية منها في مجموعاتهم المسلحة .

٢

كان الحال بعيداً جداً عن ذلك في سورية نفسها في خمسينات القرن العشرين ، وفي الفترة القصيرة بين انهيار الوحدة مع مصر في أيلول ١٩٦١ والانقلاب البعثي الأول في آذار ١٩٦٣ . كان النظام السياسي وطنياً ليبرالياً محافظاً على العموم ، وكانت المعارضة النوعية له يسارية بالأحرى ، وليس الإسلاميون . كان البعثيون صاعدين بقدر معقول بفضل توجهات قومية معادية للاستعمار ، وقت كان لهذا الكلام معنى فعليّ محدد (معارضة مشاريع «الدفاع» عن الشرق الأوسط ، سياسة الأحلاف ، سياسة الانقلابات العسكرية

وما وراءها من أصابع أجنبية ، «العدوان الثلاثي» على مصر ١٩٥٦ ...) ،
وعنايةً ناميةً بالمسألة الفلاحية . وكان الشيوعيون مهيمنين ثقافياً ، وصاعدين
سياسياً بدورهم . كان الإسلاميون موجودين ، لكن بالكاد كتيار بين تيارات ،
ويحاولون هم أنفسهم شرح مبادئهم باللغة اليسارية المهيمنة ، على ما يظهر مثال
مصطفى السباعي ، المرشد العام الأول للإخوان السوريين ، وقت كتب
«الاشتراكية في الإسلام» ، الذي صدر عام ١٩٥٩ .

كانت الصفة المحافظة اجتماعياً وفكرياً للحكومات ذلك الزمن ، تضعُ
الشيوعيين ومن يماثلهم في موقع التباين الأكبر والأوضح ، موقع المعارضين
النوعيين والموضوعيين . وهم أيضاً من كانوا يعرضون استعداداً للكفاح المسلح .
أكثر من غيرهم وقتها ، أو على الأقل من كان مثالهم السياسي يزكي «العنف
الثوري» كحل ممكن ، إن لم يكن واجباً . الثورة ، وهي عنيفة تعريفاً و«حمراء»
في تصورات تلك الحقبة ، كانت تتقابل مع «الإصلاح» الذي كان من يدعو إليه
هم الإسلاميون . كان هؤلاء ، وبالصيغة الإخوانية المحافظة و«المعتدلة» لتلك
الأيام ، يبدون ملتبسين بمن هم في الحكم ، تباينهم محدودٌ وهويتهم أقل وضوحاً
بفعل هذا التباين المحدود ، وبالتأكيد أدنى تمايزاً من الشيوعيين ، ومن البعثيين
كذلك . وهم من كانوا ، تالياً ، يشغلون موقع المعارضة الذاتية التي تدافع عن
واجب وعقيدة ، وتجد مشقةً في تسوين وجودها . أما الأحزاب المعارضة الأخرى
التي تنحدر من بيئة الأعيان التقليدية نفسها ، فكانت المعارضة الرسمية التي
تعمل وتفكر ضمن أفق تداول الحكم في التشكيلة التي لم تعمر طويلاً كي
تشهد تداولاً أو قطعاً له ، ولم تكد تلك المعارضة الرسمية تجتذب أحداً من
القوى الشابة القادمة من الأحياء المهمشة والريف الفقير والأقليات الناهضة .
وضعها في ذلك يناظر وضع معارضين بعثيين للنظام الأسدي ، فقد آل الأمر
بـ«الشباطيين» منذ أواخر سبعينات القرن العشرين (زمن صعود «المعارضة
النوعية» الإسلامية ، والصراع المفتوح بينها وبين النظام) إلى ما يتجاوز التنحي :
التلاشي ، أو حتى الالتحاق بالنظام . الجناح البعثي الأقدم ، «القيادة القومية» ،

اندرج في صراع النظامين الصدامي والأسدي .

وتركيا اليوم ، التي يحكمها حزبٌ وطني ليبرالي محافظ ، حزب العدالة والتنمية ، هي مثالٌ توضيحي مناسب . فالمعارضة النوعية لحكم الحزب هي اليسار الاجتماعي ، الذي اقترب كثيراً من نموذج حزب اتحاد الشعوب الديمقراطي . ما كان بوسع هذا الحزب أن يخاطب جمهوراً تركياً أوسع ، وهو الحزب ذو الأصول الكردية ، لولا ذلك . ويعرض حزب الشعب الديمقراطي ، الكمالي ، باطراد تحولاً اشتراكياً ديمقراطياً يبعده بمقدار عن حساسيته الأصلية ، القومية العلمانية ، مقترباً من الموقع الأنسب للمعارضة النوعية . وفي الجامعات ، وفي حركات الشباب والنساء ، وفي الثقافة ، ما يبدو صاعداً هو الموقع اليساري الذي يعترض على بطريركية حكم حزب العدالة والتنمية ونزعة المحافظة اجتماعياً ، وسياساته الاقتصادية الليبرالية الجديدة . وبقدر ما إن التشكيلة لا تسحق المعارضة ولا تزال توفر آليات تغيير ذاتية ، فإن القوى الشاغلة لموقع المعارضة النوعية لا تسعى إلى الانقلاب على التشكيلة السياسية أو الخروج منها . ما تسعى إليه يتراوح بين توسيع إمكانات هذه التشكيلة باتجاه أكثر استيعاباً ، وبين إشغال موقع القيادة ضمنها . وهي تجنح من هذا الباب إلى التشابه مع الحزب الحاكم في الأساسيات .

وما لا يزال النظام السياسي التركي يوفره من آليات تغيير ذاتية ، تُدمج قطاعات من المعارضة الكامنة ، هو ما يحدّ من احتمالات الركون إلى العنف السياسي المسلح . في انتخابات تشرين الثاني ٢٠١٥ حافظ «حزب الشعوب الديمقراطي» على نسبة تخوله دخول البرلمان (فوق ١٠٪ من الأصوات) ، لكنه خسر أصواتاً لمصلحة حزب العدالة والتنمية الحاكم الذي خاطب حاجة جمهور واسع ، تركي وكرد ، لتحسن أحواله الاقتصادية ، إلى الاستقرار ، ما مكّن الحزب الحاكم من تشكيل حكومة بمفرده (وهو ما كان متعذراً عليه في انتخابات حزيران من العام نفسه) . لكن لو تصورنا أن النظام التركي انغلق دون التغيير السياسي ، وليس هذا احتمالاً مستبعداً بفعل تنامي النزعة التسلطية عند

الرئيس أردوغان^(١)، فلا يُستبعد أن ينمو إغراء المقاومة المسلحة في أوساط تتسع من المجتمع التركي، وربما يعاود العنف صلاحيته كأداة سياسية مشروعة. وبما أن الحزب الحاكم محافظ، و«إسلامي» بصورة ما، فمن المحتمل أن تكون الركيزة الفكرية لمقاومة مسلحة محتملة يسارية وعلمانية.

والمثال التركي مفيد، من منظار سوري، لإضاءة معنى موضوعية المعارضة الموضوعية. ما يثيرُ غضبَ اليساري السوري المعارض عند أكثرية اليسار التركي، أن تمرّكه الضدي المفرط حول منازعة العدالة والتنمية، وضّعه في موقع عدائي من تطلعات السوريين التحررية منذ البداية (بفعل اتجاه حكم حزب العدالة والتنمية إلى تأييد الثورة السورية)، وصولاً إلى مساندة نظام بشار الأسد. الصفة «الموضوعية» لليسار التركي تبلغ هنا درجة التضاد الحتمي العقيم، وتفتقر كلياً إلى هوامش لا ضدية تُبقي أبواب التطور السياسي مفتوحة. وكان وضع الاستقطاب الضدي هذا، هو سبب الأزمة السياسية التي عاشتها تركيا بين مطلع صيف وخريف ٢٠١٥، وأدت إلى انتخابات جديدة. لكن ينبغي القول إن تنامي التسلطية في المراتب العليا لحزب العدالة والتنمية، غذى هذا الاستعداد «الموضوعي» أو الضدي عند معارضيه (يتغذى كذلك من وزن سياسة الهوية في أوساط نافذة ضمن اليسار في تركيا). وينفلت من هذه «الموضوعية» مجموعات وأفراد يساريون، يحافظون على موقع المعارضة في مواجهة تشكيلة وطنية ليبرالية محافظة، لكن من منطلقات أوسع أفقاً، وأكثر انفتاحاً على الإقليم والعالم، وأكثر تحررية في المحصلة.

٣

لكن ماذا إذا كان الحكم إسلامياً استبدادياً؟ في إيران، موقع المعارضة

(١) تعرض التشكيلة السياسية التركية انغلاقاً متزايداً، تقدم على مرحلتين: انهيار المفاوضات مع حزب العمال الكردستاني وعودة الصراع المسلح، واحتجاجات منتزه غيزي في اسطنبول، وكلاهما في عام ٢٠١٣، ثم الانقلاب الفاشل في صيف ٢٠١٦، وقد مال «حلفاء» تركيا الغربيون إلى الترحيب به.

النوعية علماني ليبرالي ، ليس شيعياً (وإن لم يكن معادياً للشيعية بطبيعة الحال) . أما في السعودية فمن الصعب الكلام على معارضة بفعل تضافر القمع الساحق والريع النفطي ، لكن ما هناك من حساسية معارضة مثلما تظهر في صحف سعودية توصف بالليبرالية ، أو في كتابات سعوديين في صحف عمولة سعودياً ، هي من الصنف نفسه . غير أن للحكم السعودي وجهها آخر ، وجه استبداد تحديثي دولتي ، مع تبعية سياسية وأمنية للأميركيين ، وتنهض في وجه هذا الوجه معارضة إسلامية عنيفة ، وهابية أكثر من وهابية الدولة والسلالة الحاكمة . ويبدو أن الحكم السعودي يستخدم المؤسسة الوهابية الداجنة ، في مواجهة الوهابية المطلقة للقاعدين من جهة ، وتطلعات الليبراليين من جهة ثانية ، ما يعطيه موقعاً متعالياً على الصراعات الاجتماعية ، يسهل من أمره أيضاً الريع النفطي الوفير ، والسند الأمني الأميركي . أما في إيران فلا يبدو أن هناك من هو أشد شيعية من النظام ، وهو ما يعززه استناد النظام الإيراني اليوم إلى ميراث الثورة الشعبية عام ١٩٧٩ ، وإلى استقلاليته عن القوى الدولية النافذة . يجدد المعارضون الإيرانيون أنفسهم مسوقين إلى مراعاة أكبر للحسّ الديني والحسّ الوطني ، فيفقدون الخطاب الواضح الذي يقتضيه موقعهم كمعارضين نوعيين .

في السعودية تخشى الحساسية المعارضة الجهاز الوهابي ، وليس السلالة السعودية وحدها ، بل يتواتر أن تستند إلى هذه في وجه تلك . والقاعديون كما سبق القول هم الذي يواجهون السلطة السعودية ، استناداً إلى عقيدتها الوهابية المشرّعة بالذات . وفي إيران يخشى المعارضون الاصطدام بمؤسسة الولي الفقيه وأجهزتها ، الحرس الثوري بخاصة ، وليس بمن يمثلون «الدولة» بالمعنى الضيق وحده . وفي الحاليين المعارضة النوعية موقع محسوس أكثر مما هي تيار معلوم . في «سورية الأسد» أيضاً كان الإسلاميون موقعاً محسوساً ، وليس تياراً معلوماً يمكن أن يلتقي المرء ممثليه داخل البلد .

ما كان يشبه سورية الأسدية وإيران والسعودية من حيث تعذر الظهور العام لجسم معارض منظم ، هو الاتحاد السوفييتي السابق . كان موقع المعارضة النوعية

الذي يوفر التباين الأوسع عن التشكيلة السياسية الشيوعية هو الموقع الوطني الليبرالي ، على نحو ربما تمثل في ألكسندر سولجننتسين أكثر من غيره ، ومع عمق مسيحي أرثوذكسي في روسيا (ليش فاليسا وعمق كاثوليكي في بولونيا) . وانغلاق التشكيلة الشيوعية كان يحو الفوارق بين هذا الموقع الوطني الليبرالي وبين غربي الهوى ، وهو فارق استعاد قوته بعد سقوط الاتحاد السوفييتي . وفي البلدان الإسلامية السوفييتية يبدو أن موقع الاعتراض النوعي كان نقطة تقاطع الاستقلال والحرية الفردية (السفر والتملك والحرية الدينية بخاصة) والإسلام .

٤

ما هو موقع المعارضة النوعية في الديمقراطيات الغربية؟ طوال عقود سبقت الحرب العالمية الثانية وتلتها كانت المعارضة الموضوعية والضد النوعي هي أحزاب اليسار الشيوعي التي لم تكن تعارض «الديمقراطية البرجوازية» فقط ، وإنما كذلك «نمط الإنتاج الرأسمالي» الذي شكل بنيتها التحتية ، وكانت تقابله بـ«دكتاتورية البروليتاريا» ونمط إنتاج اشتراكي . كانت هذه الأحزاب القوية ، في بلدان مثل فرنسا وإيطاليا بخاصة ، تعرض التباين الأكبر عن حكومات يتناوب عليها قوميون ومحافظون ليبراليون ، وفي بضعة اشتراكيون ديمقراطيون ، وتشكل بذلك القطب السياسي المقابل لقطب الأحزاب البرجوازية في الحكم . كانت أيضاً لا تستبعد العنف الثوري مبدئياً ، ولم يكن ممتنعاً أن تلجأ إليه لولا أن التشكيلة الديمقراطية البرجوازية طورت سياسات استيعابية حيال الشيوعيين في بلدان أوروبا الغربية (وإن تكن من جهة أخرى ، وعبر مركز قيادتها الأميركية ، عملت على إبقائهم خارج الحكم إلى درجة التفكير في انقلاب عسكري في إيطاليا في سبعينات القرن العشرين ، بإلهام من هنري كيسنجر) . في ذلك العقد ، بلغت تلك الأحزاب ذروة قواها وبداية انحدارها . كان انقضى أكثر من جيل على الحرب العالمية الثانية ، وتوسعت الحقوق الاجتماعية لأكثرية السكان ، هذا بينما كان النموذج الاشتراكي العالمي يتخثر ويفقد

جاذبيته . في هذه الفترة ظهرت مراجعات لعقيدة «دكتاتورية البروليتاريا» ، وكانت حجر الأساس في السياسة الشيوعية ، وجرى تقبل أوسع لـ«الديمقراطية البرجوازية» التي أظهرت وقتها ديناميكيةً وانفتاحاً على «المواطنة الاجتماعية» (إتيان باليبار) . وآل هذا التطور بالمعارضة الشيوعية النوعية إلى فقدان موقع الضد النوعي ، والانحلال في التشكيلة السياسية الديمقراطية الليبرالية . ظلّ موقع المعارضة الموضوعية شاغراً ، الأمر الذي لقي تعزيزاً كبيراً من الانتصار الغربي في الحرب الباردة . وربما تردّ أزمة اليسار الغربي اليوم إلى أنه لا يسجّل تمايزاً على مستوى الحساسية وأنماط الحياة والأذواق ، والفكر ، والخيال السياسي ، ما أحاله إلى موقع المعارضة الذاتية التي لا تملك إجابة عن سؤال التغيير ، بل يبدو أن السؤال نفسه قد ألغي ، فصار اليسار نسخة معدلة من نخبة الحكم ، لا يسجّل فارقاً عن حزب العمال في بريطانيا أو الحزب الديمقراطي في أميركا ، لا في مظهره ولا في مخبره ، يختلف بآترك كوبرن «اليساري» عن ديفيد كامبيرون اليميني ، وقد يكون طارق علي أسمر البشرة ، لكن عالمه ونطاق تحركه ليسا بعيدين عن عالم توني بليز ، ولا يبدو أن في حياته من المشاق ما يزيد على مشاق حياة بليز . ويختلف الأربعة كثيراً عن اللاجئ ، وعن الأسود ، وعن العمالة المهاجرة ، وعن الفلسطيني ، وعن المسلم ، وعن السوري . كان غور فيدال يقول عن التشكيلة السياسية الأميركية إنها نظام حزب واحد بجناحين يمينيين . قد تلزم إضافةً منذ نهاية الحرب الباردة على الأقل ، أن لهذه التشكيلة ذيلًا يسارياً يضاف إلى جناحيها . وهذا في أميركا وأوروبا معاً .

ولعل لشغور موقع المعارضة النوعية ضلعٌ في تراجع الديمقراطية ذاتها ، إلى مستوى تكنولوجية تسييرية فنية للمجتمع والدولة .

التعدد الذي لم تستوعبه الديمقراطيات الغربية يتصل بالمهاجرين الملونين ، وهم يشغلون مواقع أدنى اجتماعياً ، مع درجات متفاوتة من الغربة الثقافية ، ومع حواجز غير مرئية دون المشاركة السياسية .

ويبدو أنه بفعل شغور موقع المعارضة النوعية ، فإن الأشد اغتراباً في الغرب

المعاصر اليوم تُغريهم داعش ، يجدون فيها نموذجاً راديكالياً ، مباناً كل المبينة لأوضاع تستبعدهم . ما يجري ليس تظاهراً لراديكالية إسلامية متأصلة ، يقول أوليفيه روا في تعليق له إثر مجزرة باريس في شهر تشرين الثاني ٢٠١٥ ، بل أسلمة للراديكالية يقوم بها جيل رافض لأبائهم وللمجتمع لا يعترف به من حوله ، وغير قليل منه متحولون حديثاً إلى الإسلام .

ويبدو في الواقع أن الإسلامية ، وفي صيغة سلفية جهادية بخاصة ، أقرب إلى موقع المعارضة النوعية في العالم الراهن . فالنظام العالمي القائم نظام مغلق واستبدادي ، وإن تكن القوى القائمة فيه «ديمقراطية» بصورة ما في بلدانها ، وبقدر أقل في علاقاتها فيما بينها . وهو نظام تراجعت الفوارق الإيديولوجية والسياسية بين كبارها ، فصار أشبه بنظام حزب واحد ، حزب الأقوياء . وحكم الأقوياء يعتمد القوة في دوامه وأبده الخاص ، ما يفرض على معارضيه الهامشية إن استكانوا للقوة ، أو اعتماد القوة ، ما يضعهم في علاقة استمرار ، لا قطيعة ، مع التشكيلة نفسها . وعارضو القوة المعولون الوحيدون في عالم اليوم هم الشبكات السلفية الجهادية الإسلامية ، لكن السلفية الجهادية «معارضة» مفرطة الموضوعية ، أعني أنها مبنية على التضاد المحض وعلى انعدام المغايرة ، إن استرجعنا تمييزاً بين الضدية والمغايرة من غسان الحاج في كتابه *Alter politics* . الجهاديون خاضعون بشدة لحتمية التشكيلات السياسية المحلية والتشكيلة العالمية التي يواجهونها ، بفعل ضمور البعد الذاتي ، الفكري والقيمي ، في سياستهم ، وركونهم المطلق إلى الفعل والعنف . وهذا ما يجعلهم استمراراً لأسوأ خصائص التشكيلات المحلية والتشكيلة العالمية التي يحاربونها .

وما يؤهل الإسلاميين الجهاديين لإشغال موقع المعارضة النوعية في عالم اليوم واقع أن في الإسلام طاقة عالمية أصلية ، يمكنها أن تأخذ شكل الإرهاب ، بقدر ما هي تبقى على مستوى نفي العالم نفياً مجرداً ، أو عديمياً ، وغير قادرة على تطوير بدائل تعترف بالعالم وتراه مصلحة عامة بشرية ، وتشارك في إصلاحه أو تغييره . «الإرهاب» ، وهو الشكل المهيمن لمقاومة النظام العالمي

اليوم ، هو اليوم إسلامي أساساً . وما يُداول في أدبيات الجهاديين من تعابير «النكابة» و«شفاء الصدور» ، وإمعانهم في القتل والتدمير ، يدل في تصوري على الصفة الموضوعية المطلقة لمعارضة الجهاديين ، أي على تمام تبعيتهم للنظام الذي يعارضونه ، وقام تحكم منطق التشيكلات المغلقة التي يواجهونها بتفكيرهم وسياستهم . إنهم «نيغاتيف» العالم ، نفيه العدمي البسيط ، مضادته العقيمة . ولعل تطور العالم ككل منذ نهاية الحرب الباردة في اتجاه «حضاروي» (أو ثقافوي) ، يسهّل لمعارضته أن تكون حضاروية أيضاً . الحضاروية ساعدت في امتصاص اليسار في الغرب (كتابات سالفوي جيجك ، ويتواتر أن يتكلم فيها على «نحن» و«هم» حين يتطرق إلى شأن إسلامي ، مثال على ذلك) ، وفي رسم خطوط تمايز تضع الإسلام عموماً في الجانب المقابل . والنخب الإسلامية من المثقفين المستقلين إلى السلفيين الجهاديين يجمعهم التفكير «الحضاروي» ، الطائفي في واقع الأمر .

الإسلاميون المعاصرون عموماً غريبون على مبدأ المسؤولية العالمية والشراكة العالمية بفعل تمرّكزهم المفرط حول عقيدتهم الخاصة ، وتأصل استعداد المضادة في تفكيرهم وسيكولوجيتهم وسياستهم . لا شركاء للإسلاميين ، ليس من غير المسلمين فقط ، بل لا شركاء لهم من معظم المسلمين . ودون شراكة ليس ثمة سياسة ، ولا عدالة ، ولا تضامن . وهم لذلك ليسوا معارضة تحررية ، تحمل تصوراً لتغيير التشكيلة ككل ، أو للانفتاح على المعارضة الكامنة العالمية . وليست الديمقراطيات الغربية التي تريد سيطرة عالمية دون مسؤولية عالمية أقل تمرّكزاً حول ذاتها ، أو أدنى منزعاً حربياً في علاقتها بغيرها ، أو تحمل تصوراً لعالم أكثر تحراً . ليس هناك شيء تحرري في انتصار القوى القائدة للتشكيلة العالمية في المواجهة ، وهي لا تعدّ ضحايا الإسلاميين بأي عدالة أو حرية أو مساواة أو أخوة . تواجه بالتضاد المحض قوة تشكلت على التضاد المحض ، فتعطيها قضية كان يمكن أن تكون أكثر عدالة لولا نفي الإسلاميين السلبي للعالم وللمسؤولية العالمية . ليست مشكلة الإسلاميين أنهم عنيفون في مواجهة

تشكيلات محلية ونظام دولي مغلق ، لا تقوم بمجموعها على غير العنف في حقيقة الأمر ، مشكلة الإسلاميين بالأحرى أنهم ليسوا إلا عنيفين في مواجهة نظم لا تكاد تكون إلا عنيفة . إنهم رد فعل عليها من صنفها ، الأمر الذي يجردهم من القدرة على أن يكونوا بديلاً لها . إنهم تعبيرٌ عن أزمة العالم ، وليسوا علاجاً شافياً لها .

٥

لا يقول مفهوم المعارضة النوعية شيئاً عن الطاقة التغييرية للمعارضة . الحزب الشيوعي في بلد رأسمالي غربي ، والإخوان المسلمون في سورية أو مصر ، والسلفية الجهادية اليوم ، ليست قوى تغيير تحررية بقدر ما إنها تطورت باتجاه الضدية . لكن هل من خيارات غير الضدية ، ومواجهة بالقوة تضمن استمرار التشكيلة ، أو تنحياً مفضياً إلى الانصواء في النظام نفسه والتشكيلة نفسها؟ وهل الدفع نحو التضاد المحض أو موقع «المعارضة الموضوعية» هو من مناهج التشكيلات في حماية ذاتها وضمان دوامها ، مثله في ذلك مثل الدفع إلى التنحي؟

يميل المرء إلى افتراض أن تعبئة المعارضة الكامنة يمكن أن يكون عنصر انفتاح للتشكيلة السياسية ، يجدد منابع الحيوية السياسية فيها . لكن ماذا إذا كان ذلك ممنوعاً؟ لقد كان ممنوعاً بكل معنى الكلمة في سورية طوال عقود قبل الثورة ، ويبدو أن العالم في نظامه الدولي وفي تشكيلاته الوطنية المركزية يسير في اتجاه الانغلاق وليس العكس . هذا يُبقي السؤال حياً : كيف السبيل إلى تغيير تشكيلات سياسية مغلقة تحمي استمراريتها بالقوة ، دون لجوء معمم إلى القوة؟

الواقع أن هذه هي معضلة التغير في عالم اليوم . التشكيلات المحلية والتشكيلة العالمية تستوعب المماثل القريب ، أي الذي لا يكلف استيعابه طاقةً وجهداً وتغيراً ذاتياً ، وتقضي غير المماثل ، فتدفعه إلى العنف وتحرم نفسها من التغير . وفيما وراء التقابل بين نظم «استبدادية» وأخرى «ديمقراطية» تبدو الاستعدادات متماثلة : من هو مثلنا نقبله ، ومن ليس مثلنا نهملّشه ، ومن يتحدثانا نقتله . ووراء ذلك يبدو أن

هناك ديناميكية خفية شغالة ، ديناميكية مشابهة الذات ، أن نبقي نحن نحن ، أن لا نتغير . عدا أنه ليس هناك أي شيء ديمقراطي في ذلك ، فإن قبول المماثل وحده وإقصاء المغاير يؤول إلى تحجّر التشكيلات السياسية وانغلاقها . الديمقراطية في أزمة بسبب توقف استيعاب المغاير وانطلاق ديناميكية التماثل مع الذات ، وليست الحضارية غير مظهرها الإيديولوجي .

٦

يمكن لمفهوم المعارضة النوعية أو الموضوعية أن يكون أداة مفيدة في التحليل السياسي وفهم العمليات السياسية ، من حيث إنه يدفع نحو تحليل البنى والديناميكيات السياسية ، وأنماط ممارسة السلطة ، فيخرج النقاش من الكيدية السياسية من الصنف المألوف في سورية .

لكن أليس مفهوما التشكيلة السياسية ، والمعارضة الموضوعية المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً ، حتميين ، يخرمان المعارضين من هوامش مبادرة ومناورة من جهة ، ويعفيانهم من المسؤولية عن أوضاعهم من جهة ثانية ؟

المح التحليل السابق إلى أن التشكيلة السياسية ذاتها ، وفي بلدان غير مركزية مثل بلداننا على وجه خاص ، ليست الفاعل الحصري الخفي الموجه لأفعال نخب السلطة أو مجموعات المعارضة ، ليس الذاتية منها بل حتى الموضوعية . للصراعات الدولية دور مؤثر على نحو ندركه نحن السوريون بيسر . تدويل الشرق الأوسط والشكل العدواني للسيطرة الأميركية والإسرائيلية أتاح للدولة الأسدية مساحة هيمنة واسعة ، قلما أمكن لمعارضيهما ، بمن فيهم الإسلاميون التحرك والتفكير خارجها ، ما يحمل مخاطر الانضواء والتنجي دوماً . بالمقابل حرم هذا الشرط معارضي النظام ، وعموم السكان من هوامش تحرك مستقلة ، فجعل العنف ملاذاً محتملاً . ولطالما وفر التوتر بين إيران منذ الثورة والغرب هامش مناورة واسعة لنظام الجمهورية الإسلامية على حساب معارضيه كلفهم .

ويسهم في كسر الحتمية ما يوفره العرض الفكري والرمزي الزامن ، من

أشكال وصور فكرية وقيمية ورمزية يمكن أن تتشكل بها جماعات سياسية معارضة . كان ماركس ، وفكره «موضوعياً» بقدر كبير ، قد أسهم بقوة في صعود الاشتراكية ، ثم الشيوعية كشكل أبرز من أشكال مواجهة الرأسمالية ومعارضة هياكلها السياسية طوال نحو قرن . صنع بذلك ذاتية وفرت مساحات مبادرة وتحرر لعمال ومثقفين وكوادر من الطبقة الوسطى ، وأسهمت بقوة في تغيير الرأسمالية من داخلها . والعرض الماركسي تعمم عالمياً ، دون أن يكون متمفصلاً في كل وقت وبقدر متساو مع التشكيلات الاجتماعية والسياسية التي ظهر بالتمفصل معها (الرأسمالية الليبرالية في أوروبا الغربية) ، وفّر بذلك عنصر اعتباط و«حرية» ، يحدّ بدوره من حتمية التشكيلات السياسية .

لكن المفهوم الذي يجسد أكثر من غيره الصفة الاحتمية للتشكيلات السياسية ، هو مفهوم المعارضة الذاتية أو المتنحية بالذات . ولعله يناسب في هذا الموقع بالذات إدخال تمييز بين الصفتين . فالمعارضة المتنحية هي التي همشتها بنية التشكيلة السياسية ، فتراجع تباينها ، وتكيفت مع الوضع القائم ، وانضوت ضمن ما يتيح لها من هوامش ضيقة . وتنحيتها بذلك «موضوعي» : ضُربت ، فخافت ، فاستكانت ، فبقيت على قيد الحياة . لم يعد وجودها ذاته موضع تحكم منها ، بل صارَ بقاؤها مرهوناً بما تنيطه بها التشكيلة من وظائف ، وبخاصة توسيع هامش مناورة القوة المسيطرة في التشكيلة ، أي «النظام» ، حيال مجمل القوى المعارضة . أما المعارضة الذاتية فضعفها «موضوعي» بدوره ، لكنها تدين باستمرارها لانحيازات وإيمان وتصميم أشخاص عنيدين ، ومجموعات مثابرة . وهو ما يضيف على المعارضة الذاتية طابعاً مأساوياً وبطولياً ، وما يمكن أن يجعلها التعبير الحر فعلاً عن تطّلب التغيير والحرية . في سورية عمل معارضون ذاتيون على الجمع بين المقاومة العنيدة للطغيان الأسدي ، وبين محاولة التملك المعرفي للطغيان ، أي السيطرة عليه بالفكر ، وهذا سندٌ لأي قطيعة حقيقية مع التشكيلة السلطانية الأسدية . ليست المعارضة الذاتية متحررة من التشكيلة ومنفلتة من إكراهاتها ، ويتواتر أن تتحكم بها موضوعية التشكيلة ، فتدفعها إلى التضاد

السليبي العقيم ، فتصبح أسيرة له ، على ما انتهى إليه وضع رفاقي السابقين في «حزب الشعب الديمقراطي السوري» . وهذا بخاصة حين تستسلم المعارضة الذاتية لموضوعية التشكيلة المغلقة ، وتنساق فكرياً وسياسياً ونفسياً إلى التمرکز حول القوة المسيطرة في التشكيلة ، بدل أن تستثمر في ذاتيتها الخاصة : الاستمرار العنيد في مقاومة السيطرة ، والإحاطة بمنطق التشكيلة وإكراهاتها ، بالتالي التحرر منها في الذهن كمدخل إلى التحرر منها في الواقع .

٧

كانت الثورة السورية إجابة مبدعة عن سؤال التغيير : ثورة شعبية ، تستقطب المعارضة الكامنة ، وتحركها صورة سورية جديدة ، كريمة وعادلة وواحدة . انكسرت حتمية التشكيلة عبر هذا الاقتحام الواسع من قبل جمهور واسع للمجال السياسي الذي كان مغلقاً لعقود . وكان معارضون ذاتيون بنسبة لافتة في مواقع متقدمة من موجات الثورة الباكرة ، لكن كانت هناك معارضة كامنة منتشرة تخرج من الجوامع ، وتتحرك في الجامعات ، وتتجمع في الساحات الجانبية ، وتحاول حتى احتلال ساحات رئيسية . لو حدث التغيير السياسي في سورية في وقت مبكر من الثورة ، لحد ذلك جتماً من ظهور السلفية الجهادية كمعارضة موضوعية لنظام طغموي ، تطور في اتجاه أكثر أنانية ووطنية ودراكولية ، قبل أن يبيح نفسه والبلد لقوى أجنبية عدائية .

والأرجح أنه كان من شأن التغيير المبكر أن يعود بوزن مهم لشاغلي أقرب موقع إلى المعارضة النوعية في التشكيلة الأسدية من إسلاميي النموذج الإخواني ، على نحو سبقت رؤيته في تونس ومصر . تقدّمت الإشارة إلى أن الإخوان كانوا وقت تفجرت الثورة يسировون نحو التنحي ، وهو ما كان عاملاً ميسراً لصعود الجهاديين بعد الثورة .

ولكان مرجحاً لنظام يشارك فيه هؤلاء الإسلاميون أن يتطور في واحد من اتجاهين : في اتجاه استبدادي عدواني من صنف الدولة الأسدية ، ويرجح في

هذه الحالة أن يكون موقع المعارضة النوعية مساحة تقاطع بين الفكرة العلمانية وبين مطالب الأقليات ؛ أو في اتجاه ليبرالي محافظ ، ويرجح هنا أن يشغل اليسار الاجتماعي موقع المعارضة النوعية . ولكان ذلك اقتضى من المعارضة الذاتية أن تتطور في هذا الاتجاه (يسار اجتماعي) ، أو ذاك (علمانية نضالية وتأكيد مطالب الأقليات) ، على نحو تحدده أساساً التشكيلة السياسية الجديدة . لكانت تكونت منظمات وقوى جديدة أيضاً ، تتشكل هويتها السياسية حول ما يقتضيه موقع المعارضة النوعية الذي تشغله من توجهات ومواقف .

وإذ لم يتحقق التغيير ، يبدو أننا سائرون في درب تعفن دموي بكفالة نظام دولي ، يبدو هو ذاته سائراً في درب التعفن بفعل انغلاق عالمي مطرد لآليات التغيير الفعلية (التي تُنشط المعارضة الكامنة ، وليس التي تقتصر على التداول ضمن النخب المستوعبة سلفاً) . النظام الأسدي يشبه كثيراً النظام الدولي الذي تقف أميركا على رأسه ، والنظام الشرق أوسطي الذي تسوده إسرائيل ، من حيث البنية التمييزية جوهرياً والاعتماد على القوة ، ومن حيث ما يبدو أن البنية المشتركة للثلاثة تدفع نحو التضاد السلبي كعامل استمرار ، لا عامل تغيير ، للتشكيلة . ولعل هذا التماثل البنيوي هو ما يفسر المراعاة الأميركية والإسرائيلية للدولة الأسدية ، ويفسر الأثر العالمي للصراع السوري .

الاحتمية التي تنكسر بهذا القدر أو ذاك في التشكيلات السياسية المحلية والمركزية ، تستعيد قوتها على النطاق العالمي بحكم انتهاء الانغلاقات المحلية النسبية إلى انغلاق عالمي محكم ، يشهد عليه الطابع الأوليغارشي لمجلس الأمن . هذا الانغلاق يقوي نزعات الموضوعية السلبية ، وتحجر العالم ومخاطر الانفجار العنيف . اليوم ، نداء تغيير العالم الذي أطلقه ماركس قبل نحو ١٧٠ عاماً يستعيد معقوليته ووجوبه . ينبغي أن يتغير العالم كي تتغير معارضته الموضوعية ، السلفية الجهادية ، وكي يمكن لمعارضاته الذاتية أن تنقذ نفسها من الهلاك ، وتُسهم في تجدد معنى العالم .

كانون الأول ٢٠١٥

في الأصول البنيوية لانقسامات المعارضة السورية

وفرت انقسامات المعارضة هامش مناورة واسعاً للدولة الأسدية ، بصورة يمكن أن تلقي ضوءاً على المصاعب التي واجهتها الثورة السورية حتى قبل بدء انهيار الإطار الوطني للصراع السوري في النصف الثاني من عام ٢٠١٢ . يستفيد المعسكر الأسدي من خصومة بعض معارضيه لبعضهم ، من أجل إضعاف كلهم ، وضرب قضيتهم الجامعة المفترضة .

لا نتكلم على التباين بين علمانيين وإسلاميين فقط ، وإنما على الطيف العلماني أيضاً ، حيث كانت الانقسامات معنّدة بدرجة يستعصي فهمها على المراقب الخارجي ، ولا تتوفر أدوات نظرية ومواد تاريخية للإحاطة بها حتى للمتابعين الداخليين . وبينما ستحاول هذه المقالة توفير إطار تحليلي للتفكير في انقسامات الطيف العلماني ، يلزم القول إن ضعف المنحى الاستيعابي في فكر وسياسة الإسلاميين أسهم بدوره في توسيع هامش مناورة النظام . أعني الانفتاح النفسي والفكري على المجتمع السوري في تنوعه ، والاستعداد الفكري والسياسي للتفاعل الإيجابي مع مجموعات وتيارات أخرى ، بمن فيها اللادينيون من منابت إسلامية ، ومن هم من أديان وجماعات مذهبية أخرى ، مما هو قائم فعلياً في مجتمعنا ، وما لا تقوم قائمة لوطنية سورية جامعة على غير أرضيته . في الفكر الإسلامي المعاصر استعداد ضعيف للاستيعاب ، وميل تكويني قوي إلى التشدد والاستبعاد ، متوافق مع إدارة الظاهر للواقع الاجتماعي المركب والمتغير من جهة ، ومع التمرکز حول المعتقد الديني «الصحيح» والملزّم من جهة

ثانية ، وهذا في مجتمع متعدد الأديان والمذاهب . في هذا كان الإسلاميون سنداً للنظام بقدر يفوق في أثره أثر انقسامات المعارضة العلمانية .
في المحصلة ، تنتفع الدولة الأسدية من تطرف توجهات الإسلاميين السياسية ، كما من انقسامات العلمانيين ، كي لا يكون لها من بديل غير نفسها .

عل أن هذه المقالة ستقتصر على جذور انقسامات المعارضة العلمانية .

دولتان، ظاهرة وباطنة

ليس ما يميز طيف المعارضة العلمانية السورية تعدد تياراتها وتباين توجهاتها الفكرية والسياسية ، بل الطابع المزمّن والمُعنّد لانقساماتها من جهة ، وشحنة الكراهية والتوتر لبعض تياراتها حيال بعض آخر ، بدرجة تفوق بمراحل شحنة مخاصمة النظام التي يفترض أنها توحد الجميع بوصفهم معارضين . هذا وهو ما يرجح أن لانقسام المعارضين السوريين محددات بنيوية غير ظاهرة ، تخالف ما يساق لشرحه وتسويغه من تركية للنفس ونيل من الغير . هذه المحددات هي ما سنتقصاها هنا .

ماذا يعارض المعارضون؟ للوهلة الأولى تبدو الإجابة بديهية : يعارضون «النظام» الذي لا يكاد يوجد بينهم ممن لا يصفه بالمستبد الفاسد في أقل تقدير . لكن عند التدقيق تتغيّر هذه البداهة الكاذبة ، ويغدو إحراز قدر من الوضوح مرهوناً بنقدها وتجاوزها .

منذ وقت مبكر من الزمن الأسدي ، انتظمت الأمور العامة في سورية على شكل ثنائية بنيوية على مستوى الدولة (دولة ظاهرة ودولة باطنة) ، وعلى مستوى السلطة (سلطة سياسية وسلطة دينية) . ومنذ الآن نقول إن هذا الازدواج على مستويين هو منبع ازدواج المعارضة السورية نفسها .

على مستوى الدولة ، لدينا ثنائية الدولة الظاهرة والدولة الباطنة التي ساعدت الثورة السورية في إظهارها بجلاء . الدولة الظاهرة ، مثلاً تقدم في

الفصل الثالث ، هي مؤسسات الدولة العامة من حكومة وإدارة وتعليم وجيش عام و«قطاع عام» اقتصادي ، أما الدولة الباطنة فهي المركب السياسي الأمني الذي يحكم البلد فعلياً ويبدد سلطة القرار ، وتتمركز بيده الثروات الكبيرة . الدولة الظاهرة سورية عامة ، لكنها بلا سلطة فعلية ، وتشكل قناعاً بنيوياً للدولة الباطنة . هذه الأخيرة أسرية وطائفية بصورة حاسمة . ورغم أن الأمر لم يكن خافياً كثيراً قبل الثورة ، إلا أن ما طال الدولة الظاهرة من انشقاقات أصابت الجيش والحكومة والإدارة والقضاء والإعلام والتعليم في عامي الثورة الأولين ، دون أن تمس هذه الظاهرة موطن القرار والنفوذ الفعلي في الدولة الباطنة ، رفع النقاب عن وجه هذه الثنائية .

ترسخت ثنائية الدولتين عبر السنين والعقود ، ومن محطاتها الأساسية «الحرب الأسدية الأولى» ١٩٧٩-١٩٨٢ هـ ثم توريث الحكم عام ٢٠٠٠ ، وصولاً إلى «الحرب الأسدية الثانية» المستمرة منذ ربيع ٢٠١١ .

ومثلما هناك ازدواج في الدولة هناك ازدواج في المعارضة : معارضة للدولة الظاهرة ومعارضة للدولة الباطنة ، مع حدود غائمة بين التوجهين . يتيح هذا الازدواج خلط الأوراق وتلبيس المواقف والمواقع ، من وراء ما يبدو من وحدة القضية والتوجه . بين المعارضين مثلاً من تتفوق معارضتهم للدولة الظاهرة على معارضتهم للدولة الباطنة ، إن لم يكن بعضهم على ولاء لهذه الأخيرة . قبل الثورة مثلاً كان ينضوي تحت العنوان العام لـ «المعارضة» مجموعات تنسب نفسها إلى «المجتمع المدني» أو حقوق المرأة ، أو العمل في مجال الثقافة ، وبعد الثورة وقفت إلى جانب النظام . وساند معارضون آخرون ما يسمونه «الجيش العربي السوري» ، في ضرب من الاستتار وراء الصفة العامة الشكلية للجيش ، التي لا تخفي حقيقة أنه يخوض اليوم معركة الدولة الخاصة أو الباطنة .

بالمقابل ، هناك من تتوجه معارضتهم إلى الدولة الباطنة ، مقرر السلطة الفعلي ، وإن قلما يكون لهم كلام واضح بشأن الدولة الظاهرة . يفترض عموماً أن هذه لا تطرح مشكلة خاصة ، أو أنها ، بالعكس ، هي «الدولة» العامة التي

يريد السوريون استبقاءها وإعادة بنائها . درج بين المعارضين السوريين أيام «ربيع دمشق» تمييز بين الدولة والسلطة ، وينحازون للأولى ضد الثانية . ليس هذا التمييز مرهفاً كفاية ، ويفتقر إلى الحس الجدلي (هل يبقى شيء من عمومية «دولة» تنخرها «السلطة» نحو نصف قرن؟) ، لكنه يحيل بصورة ما إلى ثنائية الدولتين .

وبقدر ما إن الدولة الباطنة طائفية وعائلية ، يمكن لإفرادها بالاعتراض أن يحيل إلى انحيازات طائفية معاكسة ، لا تعترض على هذا الازدواج البنيوي الذي يقوض الدولة العامة ، بل على المنابت الطائفية لشاغلي مواقع الحكم الفعلية .

ولذلك فإنه إذا كانت معارضة الدولة الظاهرة هي في حقيقتها موالاة ، فإن معارضة الدولة الباطنة ليست بالضرورة المعارضة الجذرية . فقد تكون معارضة طائفية بكل بساطة . لا جذرية ممكنة فيما نرى دون تجاوز شرط الدولتين بمجمله (ومعه شرط السلطين الذي سأتكلم عليه بعد قليل) .

وليست الدولتان سلبيتين حيال انقسامات المعارضة . تعمل الفاعلة منهما ، الدولة الباطنة ، على حصر المعارضة بالدولة الظاهرة . يُفسح هامش واسع ، مثلاً ، لنقد الحكومة ، وكان يقال علناً للمديري صحف ومواقع إنترنت مثلاً إنه مباح لهم نقد «الجميع» ، من رئيس الوزراء فما دون . هذا يترك خارج النقد رئيس الدولة وأسرته ، وبالطبع الأجهزة الأمنية التي هي من تملأ مساحة المسموح به هذه ، أي يبقى خارج النقد كل ما هو مهم فعلاً . الدولة الباطنة واعية جداً لحقيقة تمييزها عن الدولة الظاهرة ، ولا تنتظر أن يعي معارضون ذلك أو لا يعوه . وهي تبني سياستها على وعيها هذا ، فتشجع نقد الدولة الظاهرة ، وتمتص طاقات قطاع من العاملين في الشأن العام عبر هذا الهامش . معلوم أن الحكومة في سورية منذ بداية الزمن الأسدي منزوعة السياسة ، وهي لا تكاد تزيد في شيء على كونها بلدية كبيرة (تستثنى من ذلك وزارات الدفاع والخارجية والإعلام ، وهي تتبع الدولة الباطنة مباشرة على كل حال) . ولطالما

كان الأجسر في نقد الحكومة هم الأقرب إلى المخبرات ، وأسفر بعضهم عن وجه فاشي بعد انفجار الثورة .

والمهم أن التباس الدولة هذا يوفر أساساً للتباس المعارضة وغطاء لصراعات بالغة الضراوة في أوساطها ، من وراء مظهر الوحدة الخادع . لقد بقيت النقاشات حول انقسامات المعارضة العلمانية محكومة بالتفضيلات الذاتية والانحيازات الإيديولوجية ، ورغم ثباتها العجيب لم يجر النظر في الأصول البنيوية لهذه الانقسامات المتوترة في الدولة والمجتمع السوري . هذا لأن المعارضة السورية لا تنتج معرفة منذ عقود ، وتكاد تترد منذ مطلع القرن الحالي إلى آلة لإنتاج وإعادة إنتاج الخصومة ضمن أوساطها الخاصة ، لا أكثر .

سلطان، سياسية ودينية

المنبع البنيوي الآخر لانقسام المعارضة السورية يتمثل فيما يترتب على وضع الدين العام في سورية ، وهو الإسلام السني ، من ازدواج في السيادة ، وتقسيم طائفي للعمومية . يستأثر الإسلام السني بسلطة تعريف الإسلام (مثلاً تستأثر الدولة الباطنة بسلطة تعريف الوطنية) ، ويجري تعليمه في المدارس لكل غير المسيحيين ، ومنه تستمد الأحوال الشخصية لغير المسيحيين والدروز ، والطقوس الإسلامية التي تنقل في وسائل الإعلام العامة سنية ، ودين رئيس الجمهورية المفترض سني وممارساته الدينية العلنية إسلامية سنية . وهو ، الإسلام السني ، بهذا يحوز بعداً سيادياً يتمثل تحديداً في هيمنته على غير مسلمين سنيين (وعلى مسلمين سنيين لم يطلب قولهم في شأن شموله لهم) .

في المحصلة السنيون هم الطائفة الدينية العامة ، مثلاً تشكل الطائفة السياسية العامة من العلويين الذين يحوزون نفاذاً امتيازياً إلى مراتب السلطة الفعلية ، ويجري الاعتماد عليهم تفضيلاً في ركائزها الأمنية والعسكرية ، ويعتمد عليهم النظام في إعاد إنتاج نفسه .

مفهوم الطائفة العامة متناقض جداً كما هو ظاهر ، لكن هذا لا ينال من

واقعيته . يتماهى سنيون بالإسلام بيسر أكبر من غيرهم ، مثلما يتماهى علويون بالنظام بيسر أكبر من غيرهم أيضاً . ويتقدم تشكّل المجموعتين كطوائف عبر هذه التماهيات التفاضلية . هذه عمليات تاريخية ، متحولة ونسبية بطبيعة الحال ، ولا تستغرق المجموعتين تماماً ، لكنها تميزهما بقدر كبير عن غيرهما .

مظهر السلطة الواحدة ، المزدوجة فعلياً ، هو هنا أيضاً مصدر تغذية لمظهر المعارضة الواحدة ، غير الواحدة في الواقع . ربما نعارض السلطة الدينية العامة دون أن نعارض السلطة السياسية العامة ، بل قد يكون معارضو الأولى على أشد الولاء للأخيرة . وبالمقابل ، هناك معارضون للسلطة السياسية العامة ، لا يعارضون السلطة الدينية العامة ، ولا يقولون عنها شيئاً ، ولا يعترضون على ثنائية السيادة .

التيار الثقافي العلماني ، مثلاً ، هو معارض في واقع الأمر للسلطة الدينية العامة ، ولالإسلاميين طبعاً ، وهو أقل معارضة ، أو غير معارض ، بل وحتى موال ، للسلطة السياسية العامة . وبالعكس ، التيار الثقافي الإسلامي ، يعارض السلطة السياسية العامة ، وإما أنه لا يعارض السلطة الدينية ، أو هو يعارض تبعيتها للسلطة السياسية ، وليس عمومية سلطتها الدينية ، أو مشاركتها في بعض أوجه السيادة .

وهنا أيضاً لا تتقابل هذه الثنائية مع ثنائية معارضة جذرية ومعارضة معتدلة . لا جذرية ممكنة ، مرة أخرى ، دون تجاوز هذا الازدواج في السلطة (ومعه ازدواج الدولتين) ، وبما يفتح على إعادة تأسيس جذرية للدولة في سورية . لكن ازدواج السلطة مثل ازدواج الدولة منبع لازدواج المعارضة والتباس مواقفها ومواقفها .

أُمتان

ليس هناك تطابق حتمي بين معارضي الدولة الظاهرة ومعارضتي السلطة الدينية العامة أو وضع الطائفة العامة الدينية ، أو بين معارضة الدول الباطنة

وبين معارضة السلطة السياسية العامة أو وضع الطائفة العامة السياسية . لدينا ، بالأحرى ، جدول يمكن تصور جميع المواقف الممكنة فيه . الحدان الأقصىان هما موالاة الدولتين والسلطتين ، ثم معارضة الدولتين والسلطتين ، وبينهما مروحة من مزائج موالاة واحدة أو اثنتان أو ثلاث من الأربعة ، ومعارضة ثلاث أو اثنتان أو واحدة منها : معارضة الدولة الظاهرة/ موالاة الدولة الباطنة/ موالاة السلطة السياسية العامة/ موالاة السلطة الدينية العامة ؛ موالاة الدولة الظاهرة/ معارضة الدولة الباطنة/ موالاة السلطة السياسية العامة/ موالاة السلطة الدينية العامة ؛ موالاة الدولة الظاهرة/ موالاة الدولة الباطنة/ معارضة السلطة السياسية العامة/ موالاة السلطة الدينية العامة ؛ موالاة الدولة الظاهرة/ معارضة السلطة السياسية العامة/ موالاة السلطة الدينية العامة ؛ موالاة الدولة الظاهرة/ موالاة الدولة الباطنة/ موالاة السلطة السياسية العامة/ موالاة السلطة الدينية العامة . . . ، وهكذا وصولاً إلى معارضة كلية للدولتين والسلطتين .

ليست بعض المواقف ممكنة ، مثلاً الجمع بين معارضة الدولتين وموالاة السلطتين ، لكن الحقل المكون من دولتين وسلطتين ، ومن موقفين موال ومعارض ، يشمل المجتمع السوري ، ويشكل أرخبيلاً متفاوت الكثافة تتوزع عليه المواقع والمواقف .

هذا الوضع البنيوي المعقد ، المديد ، وغير المدروس ، مصدر للتباسات ومخاتلات لا تحصى . وأكثر من أنه ينعكس تنازعاُ ضمن «المعارضة» ، فإنه يقول شيئاً مهماً جداً : إن حقل السياسة في سورية أوسع بما لا يقاس من حقل السلطة السياسية بالمعنى الضيق للعبارة ، وهو يحيل على الأقل إلى قوتين أخيرين : الطوائف والطائفية ، والدين/ الأديان . أو لنقل إن حقل السياسة متشكل من تفاعل ثلاث قوى : الدولة ، الدين ، الطائفة ؛ الدولة كمنطق عام وأجهزة حكم ، والدين كقراءات وتعاليم محددة ، تنحدر أصولها إلينا من أزمنة قديمة ، والطوائف كعصبية معطاة ومصنوعة في آن معاً ، ولها امتدادات إقليمية ودولية .

فاقم تكون النظام الأسدي ورهانه على البقاء الأبدي هذه الأوضاع ، وزاد المشكلات المعقدة تعقيداً ، وصولاً إلى الوضع الذي وجدنا أنفسنا فيه قبل الثورة حيال أمتين ، تعيشان قرب بعضهما ، لكن لا تبادلان غير كلام سطحي ، ولا تجمع بينهما أواصر قرى معنوية وفكرية وسياسية . يتشابك هنا واقع طبقي بواقع طائفي ، وتحمي مساحة تشابكهما إيديولوجيات تثبت الانقسام (حداثية وإسلامية) ، وتحرسها قوة مسلحة تطرد الجمهور العام من السياسة ، وتصون التعازل الاجتماعي وتعيد إنتاجه . وهو ما أدى عبر السنين والعقود إلى تحجر المواقع والمواقف والنفوس . اليوم ، تبدو الطوائف إثنيات أو أقواماً أكثر مما هي تمايزات ثقافية تصلبت قليلاً بفعل امتيازات أو حرمانات سياسة ومعنوية .

المعارضة والتحول السلطاني

انقسامات المعارضة ، في ضوء هذه المناقشة ، مؤشر على أوضاع نحتاج إلى معرفتها ، أكثر مما هي موضوع مهم بحد ذاته . اليوم ، المعارضة التقليدية تختصر غير مأسوف عليها ، أيأ يكن مآل صراعنا الراهن . فلا جدوى من الاهتمام بمجموعاتها . لكن وضع الأمتين ، وثنائية السيادة والدولة ، من سمات ما أسميه الدولة السلطانية المحدثة القائمة على التبعية والأبد والفتنة ، هي الأوضاع التي نحتاج إلى إحاطة أكبر بها . لقد تحولت سورية من جمهورية إلى ملكية يعلوها سلطان كلي القدرة ، وهذا تحول بالغ الضخامة ، ومع ذلك لم يدرس من قبل المثقفين ، ولم يؤخذ به علماً جدياً من قبل المعارضين السياسيين . وضع المعارضة السورية المنقسم والمنفعل مرتبط جداً بهذا التحول غير المستوعب على مستوى الدولة والسياسة . قبل الزمن الأسدي كانت انقسامات المعارضين تتبع خطوطاً سياسية وإيديولوجية ، وليست متحجرة على ارتيابات وشكوك عميقة ، لا تكف عن التغذي من منابع انفعالية محجوبة . هذا مرتبط بصورة جوهرية بالتنظيمات السلطانية وثنائية الدولة والسلطة والسيادة المحللة فوق .

الدولة السلطانية إما تسحق المعارضين ، أو تقسمهم وتستتبع قسماً منهم مع

إبقائهم «معارضين»، وهي لا تكف عن بذل الجهود الكبيرة لهذا الغرض، أو تجعل منهم صعاليك غير مؤثرين، معزولين عن أية قوى اجتماعية حية. وتنويعاً من هذه السياسات مورست تجاه المجموعات المعارضة منذ بواكير الحكم السلطاني قبل نصف قرن.

لا يتعلق الأمر هنا بنظام دكتاتوري يقمع معارضييه، ولا بنظام شمولي يسحقهم، بل نظام يقوم على التقسيم والاستتباع والصعلكة، وسحق معارضييه الجذريين. الحكم السلطاني لم يعمل على سحق المعارضة الجذرية الجديدة، بل على تحطيم بيئاتها الاجتماعية وجعل الحياة ذاتها مستحيلة فيها. أما المعارضون التقليديون فلم يكذب ينشغل الحكم السلطاني بهم، إلا بقدر ما تحولوا إلى ثائرين. وجودهم العاطل ضروري كواجهة تعددية، وانقساماتهم مفيدة جداً لتوسيع هامش مناورته.

بوصفها امتلاكاً للدولة والبلد والمكان، ليس هناك معارضة للسلطانية. هناك ثورة عليها فقط. القطيعة الجذرية مع السلطانية تقتضي، كوجهة عامة، العمل على تحطيم المركز السلطاني، وتجاوز الأصول البنيوية للانقسام السياسي والاجتماعي في البلد: ثنائيتي الدولتين والسلطين. استقامة الحياة الوطنية توجب التخلص من شرط الدولة الباطنة التي لا تنضبط بقانون، ومن السلطة الدينية العامة المشاركة في السيادة. والتعافي العام يقتضي وحدة الدولة، وخضوع مركز القرار السياسي وأجهزته الأمنية لقوانين عامة معلومة، وأن تكون تحت رقابة المجتمع. وبالمثل، لا بد من الانتهاء من السلطة الدينية العامة، وعلمنة التعليم والأحوال الشخصية، وإزالة المادة الدستورية التي تقرر ديناً للدولة أو لرئيس الدولة. هذا ما يمكن أن يكون رؤية جذرية لقوى شعبية تحررية.

موتان مرغويان، وحياة

المعارضة التقليدية لا تقبل الإصلاح إلا بقدر ما يقبل النظام الإصلاح، لكن يبدو أيضاً أنها لا تقبل الموت دون موت النظام. لقد عجزت عن معالجة

خصوماتها ، وعن المساهمة في حل التناقضات الاجتماعية والسياسية المرتبطة بوضع الدولتين والسلطتين ، وعجزت كلياً عن إنتاج معرفة بواقع الحال السلطاني ، تساعدنا في التحرر الروحي من النظام والدوران بصورة مختلفة حوله . وهي من وراء انقساماتها موحدة جداً في سياسويتها ، في تركز منظوراتها حول السلطة والسياسة من فوق حصراً ، لا حول المجتمع وحاجات الناس والسياسة من تحت . الصفة السياسية المفرطة للمعارضة التقليدية مرتبطة بقوة بالفشل في إنتاج المعرفة .

ورغم تعريفها لذاتها بمعارضة النظام ، فإن حياتها من حياة السلطنة الأسدية ، وموت السلطنة المرغوب هو موت هذه المعارضة ، المرغوب بدوره .

إسطنبول ، آذار ٢٠١٥

أشباح في ليل السياسة

بوصفه مصادرة جذرية للسياسة ، قد لا يقود الطغيان في خط مستقيم إلى نشوء ظواهر غولية ، تعادي المجتمع والدولة والحياة العادية ، مثل السلفية الجهادية («جبهة النصرة» في سورية) ، أو السلفية الجهادية المخبرانية (داعش) ، لكنها «النوابت» التي تتضرر منه أدنى الضرر . أعظم الضرر يلحق ، بالمقابل ، بالتكوينات الاجتماعية والسياسية المرتبطة تكوينياً بالعالم الحديث وبمكثاته ومشكلاته وتطلعات الناس فيه . وبينما تعجز هذه المجموعات الأخيرة عن الحرب ، فتخرج من السياسة ، يعجز الجهاديون عن السياسة ، فتبقى حربهم عديمة وعقيمة . هذا بينما يقع «الإسلاميون السياسيون» في منزلة بين المنزلتين .

ينتقل السلفيون الجهاديون في سورية من أقبية المخابرات أو من زنازين يتعرضون فيها لتعذيب متوحش إلى حكم «يدير التوحش» ، توحشهم الخاص ، في مناطق خرجت عن سيطرة دول متهاوية . هذان هما قطبا عالم السلفية الجهادية عموماً : إما أن يكون الجهاديون موضوع تعذيب وامتهان عند المخابرات ، أو فاعل التعذيب والامتهان مثل المخابرات . وبين القطبين ، ربما تلاعبت ببعضهم المخابرات الأسدية في العراق ولبنان ، وفي سورية ذاتها . شكل السلفيون الجهاديون وأجهزة المخابرات قطبي العالم السياسي السفلي في العالم العربي

وخارجه ، منذ أيام «الأفغان العرب» في تسعينات القرن العشرين إلى جهادي ما بعد احتلال العراق ، قطبين يتماثلان في السرية والإرهاب والقسوة الوحشية . المجتمع ليس لازماً للجهاديين (ولا لدول المخابرات) إلا كركيزة سلبية للحكم . يمكن أن ينتشر التيار الجهادي في وسط بعينه في ظروف محددة ، ظروف تهмыш وفقر ، أو ظروف حرب وتحطم اجتماعي ، لكنه ليس معنياً برعاية هذا الوسط ، ولا هو يبدي اهتماماً خاصاً بأمنه وشروط حياة أفضل للناس فيه . فمجتمع الناس كبيئة حية ، متدخلة وفاعلة ، ومجال للهيمنة والتنافس الفكري والسياسي بين تيارات سياسية وفكرية متنوعة ، ليس من لوازم هوية الجهاديين وعملهم . وليس منها أيضاً السياسة كشيء متميز عن الحرب ومهيمن عليها ، كتفاوض وتسوية محتملة بين مصالح اجتماعية متعارضة .

لكن هل كانت السياسة ومجتمع السكان المتنوع والفاعل ضرورات وجودية لأي تيارات فكرية أو سياسية أخرى في سورية؟ الواقع أن الجباية السياسية الجائرة التي تبقي السكان في حالة من الإملاق السياسي الشديد ، وبصرف النظر عن أي نقاش حول دور هذا الإفقار في نشوء الظاهرة السلفية الجهادية ، قد ضيق الفرق بين أحوال الجميع ، إن لم يكن محاه تماماً . كان الجهاديون واقعين تحت الغمر مثل الإخوان المسلمين ، ومثل العلمانيين المعارضين ، ومثل أية منظمات اجتماعية وثقافية مستقلة : روابطهم منقطعة أو تكاد بأي بيئات اجتماعية حية ، وفعاليتهم الإقناعية والتعبوية المحتملة سعيًا وراء الهيمنة تقارب العدم . وفي ليل السياسة البهيم هذا قد يكون الأخطر من نشوء الوحوش والغيلان هو امحاء الفروق بين الوحوش واللاوحوش ، بين الغولي والإنساني ، بين من لا يحتاج أصلاً إلى السياسة ولا يتضرر بحال من أفولها ، بل ربما لا يظهر إلى الوجود إلا في الليل السياسي ، وبين من لا يعيش إلا في نهار السياسة فيعيشى بصره ويتعثر كل التعثر في ليلها . يستفيد من السرية والتجّّب من لا يحتاج إلى العلنية في شيء ومن لا يريد أن يسفر عن وجهه ، بينما يتضرر من السرية من يحتاج إلى العلنية كي يسفر عن وجهه ويعرض

فرقه عن غيره . يقول المثل الألماني : في الليل كل الأبقار سوداء! الليل يعدم الفوارق بين الأفراد والمجموعات والتيارات ، ومن يستفد من محو الفروق هم سود اللون تحديداً . ومن خبرتنا الحية نعلم أنه تضيع الفروق بين النساء المنقبات المغطيات بليل دائم . كل المنظمات السياسية المعارضة والمستقلة نساء منقبات يغطيهن الليل الأسود في شروط التنقيب السياسي القسري للمجتمع . وهو ما يعني أن لا فرق بين تيار وآخر إلا في نهار السياسة ، مثلما لا فرق بين امرأة وأخرى إلا بالسفور ، سفور الوجه والصوت والشخصية . (ولعله ليس خارج السياق كثيراً القول إن النقاب ، وهو سياسي جداً دوماً ، هو بمثابة استعباد للنساء ، وإحالتهم إلى ليل سياسي لا ينتهي . تحرر النساء من النقاب ، بالمقابل ، هو أحد وجوه عملية التحرر السياسي وأهم مقاييسها) .

تشاطرت تيارات السوريين ومنظماتهم شروط الحياة تحت خط الفقر السياسي ، أو الليل السياسي في استعارة أخرى ، فلا تجتمع غيرها ، ولا تتبادل الكلام في الشأن المشترك مع آخرين ، ولا تخاطب السكان أو قطاعات منهم ، ولا تتجمع وتحتج علناً . وهو ما أفضى إلى تضائل الفرق بين إسلامي وشيوعي مثلاً ، وبين إسلاميي الإخوان وإسلاميي حزب التحرير والسلفيين الجهاديين ، وبين أي يساريين أو ليبراليين معارضين . وأكثر من ذلك أفضى ليل السياسة إلى تجمد هوية هذه المجموعات على أصول إيديولوجية قديمة ، لا على أنشطة سياسية مزمنة ، معدومة . الكل مجهولون ، مفتقرون إلى الملامح المميزة ، محصورون في أوضاع دفاعية يائسة . تشاركهم حال توقف النمو أي مجموعة ثقافية أو اجتماعية أو حقوقية تعمل على تنظيم نفسها وتتطلع إلى لعب دور عام مستقل .

٢

لكن هل يعني ذلك أن الارتفاع فوق خط الفقر السياسي مصلحة جامعة لهذه المجموعات؟ وهل إن تغطية الليل السياسي للجميع ، يعني شراكة الجميع

في طلب النهار؟ وهل تتطلع هذه التيارات والمنظمات بالقدر نفسه أو بمقادير متقاربة ، إلى امتلاك السياسة ، إلى التحرك الحر ضمن الفضاءات العامة ، إلى التجمع المستقل ، إلى امتلاك الكلام الناقد والمعترض ، إلى محاولة الهيمنة والفوز برضا قطاعات اجتماعية أوسع ، إلى التظاهر في الشوارع؟ ولا بأي حال من الأحوال . لا يحتاج السلفيون الجهاديون إلى السياسة كما سبقت الإشارة . ولدوا في شروط الحرب وتداعي الدولة الوطنية ، في أفغانستان ، ووجدوا في تداعيها في الصومال واليمن والعراق ، واليوم في سورية وليبيا ومصر . . . ، إطار التوحش الأمثل لعملهم ، حسب أبو بكر ناجي ، مبدع نظرية «إدارة التوحش» .

الجماعة يزدهرون في شروط الحرب العامة ، والحرب العامة هي طلبهم وحاجتهم . وأقل ما يناسبهم هو الحياة العادية في شروط من السلام العام وتحسن الأوضاع الاقتصادية والأمن المتساوي للجماعات والآراء والعقائد . وهم في غير ما حاجة إلى السياسة ، وليس في إعدام السياسة من قبل نظم أسدية وقذافية وسيسية وما شابه ما يتسبب بضرر لهم ، بقدر ما إن هذا الإعدام هو أول شروط حياة الحرب التي يحتاجونها كشرط حياة . بل إن ليل السياسة ، بوصفه كتماناً وسريّةً وانعداماً للفضاء العام ، هو أنسب شرط لهم لأنهم متكتمون ، سريون ، مغتربون ، لا يريدون المشاركة في «سوق» سياسية علنية مثل غيرهم . الإخوان يتضررون من غياب السياسة خلافاً للسلفيين الجهاديين ، لكن بقدر أقل من مجموعات «علمانية» معارضة ، يسارية أو ديمقراطية أو قومية أو ليبرالية . تكونت هذه المجموعات في إطار الدولة الوطنية ، وهي دولة السياسة مبدئياً ، تقوم على المواطنة ، ونفي صفة العدو عن أي فاعلين داخليين وطردها ، ومعها الحرب ، إلى الخارج الوطني ؛ وتالياً تقوم هذه الدولة أيضاً على الشرعية المبدئية المتساوية لتيارات وقوى اجتماعية وسياسية متعددة .

الإخوان أيضاً ظهوروا في سورية (وفي مصر قبلها) في إطار الدولة الحديثة ، وبوجود سوق سياسية ليست مغلقة ، يجاورهم ويجايلهم فيها يساريون وليبراليون

و«قوميون». كانت العلاقات بين الإسلاميين وهؤلاء «العلمانيين» غير ودية غالباً ، لكن حملوا من ملابسات هذه الولادة استعداداً سياسياً مترجراً ، يبرز أكثر في أوقات الخروج من الغمر : مصر في العقد السابق للثورة ، سورية بين ربيع دمشق واليوم ، ويتراجع وقت الحرب : مصر أيام ناصر ، وسورية في الزمن الأسدي ، والبعثي عموماً . يبقى الوجه السياسي للإخوان محاصراً بوجههم الديني الذي يوجه سياستهم نحو الهوية والماضي (إلى حيث لا يزال وجه الإسلام مندوراً) ، وليس نحو المجتمع والراهن ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى تبقى علاقتهم بأية مجموعات أخرى مفتقرة إلى عمق فكري وقيمي ، بالنظر إلى أن مخيلتهم السياسية وذاكرتهم أوثق صلة بماضٍ إمبراطوري ، يرفع المسلمين فوق غيرهم ، منهما بحاضر وطني يفترض تساوي المرتبة السياسية والحقوقية فيه بين الجميع .

ويبدو أنه في شروط الإفقار السياسي يتضرر الإخوان بحكم صفتهم السياسية ، سواء من الحرب الخابراتية والعسكرية ، أو من التقييد المتشدد للنشاط العام ، لكنهم لا يفنون على ما يظهر المثالان المصري والتونسي . فإذا أتيح القليل من السياسة والقدرة على الحركة ، كان سهلاً نسبياً عليهم إعادة بناء شبكاتهم وجمعياتهم ومساجدهم ، واستئناف نشاطهم الدعوي والسياسي ، والظهور كقوة سياسية مؤثرة .

من يتضرر أعظم الضرر من الفقر السياسي هي المجموعات التي تُعرّف نفسها بالسياسة وتستثمر في السياسة كقيمة ، وقد ظهرت عملياً في إطار الدولة الوطنية (لعل لها «ما قبل تاريخ» حديث ، هو ما قبل تاريخ الدولة الوطنية أيضاً : عصر التنظيمات العثمانية و«النهضة العربية» ...) . قد يكون هؤلاء يساريين أو ليبراليين أو ديمقراطيين ... ، لكن السياسة كنشاط عام في فضاء عام مفتوح مقتضى وجودي لعملهم . في غيابها يُحتضرون ، هذا دون قول شيء عن احتمال تعرض منظماتهم للتصفية والاستئصال المخبراتي .

ما أريد الخلوص إليه هو أن من يتضرر أعظم الضرر من الطغيان «العلماني» ، المفقر سياسياً ، هو التيارات التي توظف في السياسة وتُعرّف نفسها بالسياسة ،

التيارات «العلمانية» الحديثة . وأقل التيارات تضرراً هي الإسلاميون ، والجهاديون منهم بخاصة . بالعكس ، هؤلاء الأخيرون ، اللاسياسيون جوهرياً ، ظهروا وازدهروا في ليل السياسة ، حين كان الطغيان منتصراً في حربه من طرف واحد على السكان ، أو حيث هناك حرب مفتوحة متعددة الأطراف في بعض البلدان . أما السلفية الجهادية المخبرانية فهي تنتفع أكثر أيضاً من شروط الحرب ، لأنها تشكيلات حربية تكوينياً . أسميها سلفية جهادية مخبرانية لأن أجهزة المخبرات تشكل نموذجها الأصلي ، وخرج غير قليل من كادرها من أجهزة مخبرات نظام صدام في العراق فعلاً ، وأفضل من يحوز معلومات عنها هي أجهزة المخبرات ، وهذا بصرف النظر عن صواب الاشتباه باستتباع أجهزة مخبرات متنوعة لها اليوم أو عدم صوابه .

٣

هذا واقع لم تلحظه مقاربات أربع للطغيان ، فأخطأت وأضررت . واحدة «علمانية» متمركزة حول معاداة الإسلاميين ، ولا ترى أنهم أقل تضرراً من الطغيان «العلماني» الذي تواليه هي ، أو تسكت عنه في أحسن الأحوال ، وأن المتضرر الأكبر هو في الواقع تيارات علمانية مستقلة . وثانية إسلامية ، تعارض طغياناً قائماً ، لكن لا تدافع عن استقلال الدولة الديني ، أي عن علمانيتها في الواقع ، وعن المجتمع كبيئة حية لعمل تيارات فكرية وسياسية متنوعة ، وعن حق متساو وشرعية متساوية مبدئياً في العمل العام ، فتعمل في النهاية من أجل ليلها السياسي الخاص (تتقبل إشكالية الإخوان أطرافاً أخرى كممثلة لهويات قديمة معترف بها إسلامياً ، مع إشغال تلك الأطراف مرتبة أدنى) . وثالثة سلفية جهادية ، لا تدّخر للمغمورين سياسياً غير ما يتراوح بين الإبادة الفعلية والإبادة الرمزية ، بمن فيهم ممثلو أي هويات قديمة ، وهي في ذلك لا تكتفي بليل سياسي ، تريد ليلاً اجتماعياً دائماً . وتنطلق مقارنة رابعة ، «ديمقراطية» ، من أن شركاء الليل شركاء في النهار أيضاً ، أو أن كل من غمرهم

الليل بظلامه شركاء في مقاومة الطغيان والحصول على السياسة . وهذا مفتقر إلى المرونة على الأقل ، ويمكنه أن يكون غير صحيح تماماً . قد يكون شركاء الليل شركاء في إرادة قلب الأوضاع القائمة ، لكن ليس بالضرورة في امتلاك السياسة العامة الذي هو أساس الديمقراطية .

وبينما ليس من حسن السياسة إجمال إسلاميين مختلفين بسياسة واحدة ، فإن إمكانية استثمار المساحة المشتركة القلقة مع أي «إسلاميين سياسيين» تقتضي من الديمقراطيين توظيف أكبر طاقاتهم في المساحة الخاصة المميزة لهم ، وبخاصة السياسة الاجتماعية المعنية بشروط حياة السكان ، هنا والآن ، وبناء شبكات التضامن الاجتماعي العابرة للهويات ، والعمل على تحديد دور الهويات الموروثة في السياسة العامة . سياسة الهوية أو الجماعة الخاصة هي ملعب الإخوان ، والسياسة الأنجع في مواجهتها هي سياسة المجتمع ، ليس سياسة هوية مضادة ، ولا قمع كل تعبيرات سياسية وثقافية .

٤

صرفت النظر فوق عن دور محتمل للإفقار السياسي أو الليل السياسي في نشوء الوحوش والغيلان . كان تركيز الفقرات السابقة على التضجر من الإفقار أو الليل ، وترتيب المتضررين . لكن ليل السياسة ملائم لتولد الغيلان وتكاثرها ، وليس هو فقط بيئة أصلح لعملها . ظهرت القاعدة في أفغانستان حين كانت واقعة تحت احتلال أجنبي ، فرض ظلاماً سياسياً مديداً على محكوميه الخاصين في الاتحاد السوفييتي ، وواجهه مقاتلون من بلدان يعمها الظلام السياسي (السعودية ومصر ، وسوريون من جماعة الطليعة المقاتلة ، وجزائريون . . .) ، ومع دور قوي لأجهزة الظلام ، الخابرات الأميركية والسعودية والباكستانية في صنع «الجهاد الأفغاني» الذي ولدت القاعدة من أحشائه . وظهرت الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين في سورية ، وهي تنظيم قاعدي قبل القاعدة ، في ظل نظام حافظ الأسد ، بينما كانت سورية تعمن السير في «قلب

الظلمة» . وانتشرت القاعدة إلى بلدان محطمة ، لا سياسة فيها ، مثل العراق والصومال ، واليوم ليبيا وسورية . بيئة الحرب مناسبة لها ، وكانت تشكل غودجاً جاذباً لسوريين ولبيين قبل الثورات ، لم يعرفوا السياسة يوماً .

وبحكم تكوينهم ذاته ، لا يمكن للقوم أن يعيشوا في ظل أوضاع سياسية عادية . الحرب ليست شيئاً يقوم به السلفيون الجهاديون ، بل هي شيء يكونونه . ولذلك بالذات التعايش معهم غير ممكن ، وهم لا يريدون على كل حال التعايش مع أحد . أما السلفيون الجهاديون المخبراتيون ، داعش ، فهي نتاج ظلام مضاعف : القاعدة ، ثم مخبرات صدام وجيشه . وهي تحمل من أصولها هذه عداً للمجتمع والحياة العادية أكثر مما تعادي دول الطغيان .

وما يجعل هذه التكوينات بالغة الخطورة أنها تطلب الحرب كشرط وجود ، وأن وفرة الموت شرط حياة لها . وبينما قد تشكل خطراً أمنياً وقتياً ، فإن حياة سياسية عادية (وليس دولة المخبرات بحال) هي الشرط الضروري لموت هذه التكوينات ، مثلما تزول الأشباح مع شروق الشمس .

ولأن مجموعات السلفية الجهادية تشكيلات لا سياسية معادية للسياسة جوهرياً ، تمزج الدين بالحرب (= الجهاد) ، فإن هذه المجموعات عاجزة عن الاستثمار السياسي لما قد يتحقق لها من مكاسب عسكرية . هذا لأن حربها ليست أداة سياسية أو استمراراً مغايراً للسياسة على ما يقول كلاوسفيتز ، بل هي سياسة بديلة ومفضلة . وبحكم تكوينها اللاسياسي ، والاجتماعي في الواقع ، فإن ما تحققه عسكرياً يبقى مجرد إنجاز عسكري بدون قيمة عامة ، لأنه هو لها وحدها ، لا شريك فيه من غيرها ، ولأنها لا تقدم برنامج مشاركة مع أي غير ، ولا تعترف بغير أصلاً ، ولا تخاطب جمهوراً متنوعاً وتحاول إقناعه أو كسب وده ، ولا تعطي لأحد شيئاً كي يكون ما تأخذه شرعياً ومقبولاً . تريد كل شيء لنفسها ولا شيء لغيرها ، تماماً مثل السلطان الأسدي . هذا منطق إخضاع وليس سياسة . لذلك يمكن لهذه المجموعات أن تلحق هزائم عسكرية بالنظام ، لكنها لا تستطيع تحقيق انتصارات إيجابية . النصر سياسي وسياسي حصراً ،

والسياسة تعني قبول آخرين ومشاركة آخرين ، والأخذ والعطاء مع آخرين . حين لا آخرين لا سياسة . وحين لا سياسة تنحط الحرب إلى إرهاب عدمي .
وإذا تعذر الاستثمار السياسي لانتزاع إدلب مثلاً من يد الأسديين ، فبالضبط لهذا السبب يتحقق تقدم عسكري ، لكنه عقيم لا يبنى عليه شيء .
وصحيح أن «جبهة النصرة» طرف من الأطراف التي انتزعت إدلب من يد النظام ، إلا أنه طرف قوي وربما الأقوى من جهة ، ولأن المجموعات الأخرى تشارك النصرة في التكوين اللاسياسي ، لا تكاد تخرج عليه في شيء .
وهذه مشكلة عانى منها الإخوان أنفسهم بقدر ما ، في مصر بخاصة . لقد أعطوا الانطباع بأنهم يعملون على امتلاك الدولة كلها ، والاستئثار بالسياسة لأنفسهم ، ولا يريدون شركاء . هذا بينما كان الشيء الصحيح والثوري هو توسيع امتلاك السكان للسياسة ، التنظيم والكلام والاحتجاج ، والتحصن بهذا المجتمع النشط سياسياً . لكن مقابل قوى الانقلاب التي انزلت بسرعة نحو الفاشية ، ظهر الإخوان كديمقراطيين : خصومهم ظلوا ، والإخوان يحكمون ، ينشطون سياسياً وإعلامياً واجتماعياً بأكثر مما أتيح للإخوان في أي وقت في ظل دول خصومهم . ترى ، لو طال الأمد بالإخوان ، هل كانوا سيتحولون إلى نظام حزب واحد ، دكتاتوري؟ كان هذا وارداً جداً في رأيي ، ولكننا عندئذ استشاروا عداء إسلاميين آخرين ، وليس المنظمات العلمانية وحدها . لكن ينبغي القول ، بعد الانقلاب العسكري ومجيء السيسي ، إن عبء إثبات جدية الدعوة الديمقراطية يقع على كاهل خصوم الإخوان ، أكثر مما يقع على كاهلهم هم .

٥

هل الصفة النهارية الحصرية للمجموعات الديمقراطية والعلمانية ، هي ميزة إيجابية حصراً؟ ولا بحال من الأحوال . إنها علامة سطحية اجتماعية وسوء تكيف ، في مواجهة الطغيان ، ثم اليوم في مواجهة الحرب ، وصعود الكائنات الليلية .

وبينما مشكلة السلفيين الجهاديين أن تكوينهم اللاسياسي ذاته يحول دون أن يستطيعوا الاستثمار السياسي لما قد يحققونه عسكرياً ، فإن مشكلة الديمقراطيين والعلمانيين أنهم لا يستطيعون الحرب أو المقاومة المسلحة ، دفاعاً عن أفكارهم وتوفير خيار اجتماعي إضافي ، وهو ما يخرجهم من السياسة ذاتها . فمن لا يستطيع الدفاع عن خياره الاجتماعي والسياسي ، أو حتى عن وجوده ، يكن قد نذر نفسه عملياً للموت السياسي . قد يستمر بصورة ما عبر التبعية لمن يقدرهم على الحرب ، لكن التبعية أيضاً شكل من الموت السياسي .

لكن هل يحارب الديمقراطيون؟ أليس في هذا ما يتعارض مع مثالهم الاجتماعي والسياسي؟ تجاربنا خلال جيلين تفيد أننا نُسحق إن لم نستطع الدفاع عن أنفسنا ، وأن المجتمع ذاته يُسحق ، مرة على يد السلطانية الأسدية ، ومرة اليوم على يدها ويد مجموعات إسلامية مشدودة إلى النموذج السلفي الجهادي (بفعل مزجه بين «العلم السلفي» و«العمل الجهادي» ، ووضوحه وبساطته ، والافتقار إلى نموذج منافس للقتال) . وبقدر ما إن سياسة الديمقراطيين هي المجتمع فإن الدفاع عن المجتمع ، وعن النفس ، يقتضي القدرة عليهما . الانشداد إلى المثال المجرد عن ديمقراطيين مسالمين يعملون بوسائل ديمقراطية للوصول إلى مجتمع ديمقراطي ، وتعريف النفس حصرياً به ، قد يعكس ضعف الارتباط بواقع أرضي ، وربما يدفع إلى الانضواء تحت جناح من هم أكثر رسوخاً وتمكناً .

أقول إن سياسة الديمقراطيين هي المجتمع ، وهذا بالتقابل مع الجماعة/ الجماعات التي هي سياسة الإخوان والطائفيين عموماً ، وبالتقابل مع الحرب الدينية أو الجهاد ، سياسية الجهاديين ، وبالتقابل مع خصخصة الدولة وردّ السكان إلى أتباع التي هي سياسة السلطنة المحدثة . المجتمع فضاء للتفاعلات بين أفراد ومجموعات صناعية وجماعات أهلية ، وبين الدولة ، قائم على الثقة والاحترام . وهو في ذلك يتعارض مع السيطرة بالقوة ، ومع التمييز والامتيازات ، كما مع نشر الكراهية وتسميم الأجواء والتحقيق . وهو أيضاً في تعارض مع

الطغيان (حرب من طرف واحد على المحكومين) ، ومع الحرب العامة ، ومع الطائفية وسياسات الهوية . الدفاع عن المجتمع ، بهذا المعنى ، هو أول الديمقراطية ، وآخرها هو التملك العام للدولة من قبل السكان . وبينهما الحرية ، حرية كل فرد كشرط لحرية الكل (ماركس) ، وحرية المغاير كشرط لحرية المماثل ، وحرية «هم» هم كشرط لحرية «نا» نحن .

الحرية هي سند الاجتماعيين في مقاومة ثلوت الطغيان والطائفية والحرب . ليس الطغيان «العلماني» سنداً لأي كان ، كما جنح إلى الظن مفكرون مكرسون في بضعة العقود الأخيرة بفعل موجة صعود الإسلاميين . بالعكس ، لقد صعد اليسار والسياسة الاجتماعية مرتين في تاريخ سورية ، مرة قبل الوحدة مع مصر ، ومرة بعدها مباشرة ، بفضل أوضاع ليبرالية بقدر ما . وفي المرتين استفاد الإسلاميون أيضاً .

لكن الإسلاميين الذين يستفيدون من شروط الحرية لن يتأخروا عن أن يضيّقوا بها ، ويحاولوا استخدام الدولة ضد نزعات التحرر الاجتماعي التي تنتعش حتماً في شروط الحرية السياسية . مثل ذلك حصل غير مرة فعلاً في خمسينات القرن العشرين ، وخصوصاً ضد حضور النساء أكثر في الفضاء العام (جاءت التدخلات وقتها من طرف المشايخ ورجال الدين أكثر مما من طرف الإخوان) . لذلك فإن المثقفين الذين يحتمون بالطغيان خوفاً من الإسلاميين يظهرون جهلاً كبيراً بتاريخ البلد ، فوق خيانتهم المجتمع والقيم التحررية .

٦

والخلاصة أن لدينا أربعة أدوار سياسية ، وعوالم مثلى لأربع جماعات : دور المحارب وعالم الحرب العامة التي لا سياسة ولا مجتمع فيها بخصوص الجهاديين ؛ دور سياسي الهوية وعالم تعددية ثقافية بهيمنة إسلامية ، أي نظام ملل محدث ؛ ثم دور السياسي الاجتماعي وعالم مجتمع يعمل بامتلاك السياسة وشروط حياته المادية ؛ وهناك بالطبع دور رابع وعالم رابع ، عالم الطغيان

الساحق للجميع ودور وكلاء الطغيان العاملين كأدوات تحطيم اجتماعي وسياسي .

الطاغية لا يريد أطرافاً ، يريد كرة اجتماعية مصمتة ، لا يكف عن تشذيب ما قد ينتأ منها . المحارب أو المجاهد طرفٌ يعمل على إلغاء طرف آخر ، إن انتصر يترقى إلى طاغية ويحصل على كرتة المصمتة . سياسي الهوية طرف يتقبل وجود أطراف أخرى ، على أن تكون ذات هويات جمعية قديمة ؛ هنا لدينا كرة مصمتة كبيرة وحولها كرات مصمتة أصغر . السياسي الاجتماعي يتطلع إلى عالم لا يتكور على نفسه ولا ينغلق ، تتجه تفاعلات جماعاته المختلفة لأن تغلب على التفاعلات داخل هذه الجماعات ، فتتشكل في كل حين تراكيب جديدة وعوالم جديدة .

مستنداً إلى القوة العارية ، الطاغية يستصلح لنفسه صورة مجتمع قبل سياسي وبلا سياسة ، يدوم إلى الأبد . ماذا إن تحقق الحلم ونال الأبد؟ يبدأ هو بتقويض ملكه على ما فعل بشار : فوق الأبد والسياسة كلها ، يريد امتلاك السكان والثروة كلها . الجهادي يستند إلى الحرب والدين ، في صورة حرب مستمرة لسحق العدو ، فماذا إن سحق العدو؟ ربما يتقاتل المقاتلون ويسحقون بعضهم . سياسي الهوية رائق طالما هو مهيمن ومرتاح «الذمة» ، فماذا إن تلجج التابعون؟ ربما ينقلب طغياناً عنصرياً عاتياً . أتكلم هنا على النظم الذمية الحديثة في الغرب ، كما عن نظام الذمة المحتمل التجدد عندنا . حيال احتجاجات الضواحي في فرنسا قبل سنوات ، كان نظام ساركوزي عنيفاً وعنصرياً في الوقت نفسه . سياسات القوى الغربية المعاصرة سياسات ذمية جديدة ، وليست سياسات اجتماعية عالمية .

أما السياسي الاجتماعي فيريد سياسة بلا أعداء ، بالكاد خصوم ، هذا إن لم يكن الجميع أحباباً وإخوة . إذا تحقق ذلك تنتهي السياسة ذاتها .

رباعي الطاغية (محارب الدولة) والمحارب الديني والسياسي الديني وسياسي المجتمع يحيل إلى قوى تاريخية مميزة ، يمكن رسم ملامح لها متشكلة

في التاريخ الحديث ، وكلها معاصرة لنا . يحيل الرباعي أيضاً إلى برامج أو
وجهات عامة : امتلاك الدولة ، امتلاك الجهاد (الحرب والدين) ، امتلاك الدين ،
وامتلاك السياسة . هذه الأربع مقولات سياسية مجردة أيضاً ، تكتف تاريخنا
السياسي المعاصر ، وتوفر أدوات مفهومية للتفكير فيه .

إسطنبول ، تموز ٢٠١٥

الثائرون والسلاطان: أءوار وناماءج، واستءالاء

١

بقءر ما كان مءال ءءورة ، على نحو ما أءءنا بءءاوله في القرن العءشرين ، يحيل إلى «ءءورة الاءءماعية» الاءى ءسعى لقلب «النظام الاءءماعي» ، الهياكل السياسية والعلاقاء الاءءماعية القائمة الموصوفة بالاسءءلال والاسءءءاء و«ءءءلف» ، كانت صورة ءءاءر المءءرضة ءءمع بين النضال السياسي ضء الأوضاع القائمة وبين ءءمرء الاءءماعي والانءياز إلى قيم مءءررة ، فيما يءص المرأة والعلاقة بين الاءماعاء الأهلية والءروج على أنماط السلوك ءءقلىءية والمءءءاء الءىنية الموروثة . ءءاءر يناضل من أجل ءءغير السياسي ، ومن أجل ءءغير الاءءماعي وءءقافي أيضاً . وهو في سلوكه وفي ءفكيره وفي زيه يقدم نموءجاً مءمرءاً ، ويوسع مساحة الممكناء الاءءماعية المءغيرة . وءى سبعةاء القرن العءشرين وبعض ءءمانىاء ، كان يفءرض أن النظام السياسي ءعبىر عن نظام اءءماعي مءءلف ، مع شرح ءءءلف بلغة الاقاءءاء السياسي أساساً ، وافءراض أن ءءءلف ءءقافي والاءءماعي مضمناا فيه ومءولءان عنه .

لكن ليس هناك ، بءءوء علمي ، ءراساء اءءماعية ءاولء نمءجة ءءاءرين في ءءارب ءورية عربىة على نحو يءءاوز هءه الصورة ءءقءىرية المءرءة . في سءىاء القرن العءشرين وسبعةاءه ، وفي الإطار الفلسءىنى ءءءىءاً ، كان يفءرض أن ءءوري مءمرء اءءماعياً ، ءفكيره «ءءءمي» و«علمي» ومءءرر في أن ، وهو منءرط عملياً في الكفاء من أجل ءءرر العام . إنه «إنسان ءءىء» ،

يتجسد فيه التطلع إلى «تحرير الأرض والإنسان» الذي كان شعاراً متداولاً وقتها . لكن لا نكاد نذكر أمثلة فعلية تجسد فيها هذا النموذج المجرد . كان بعض أبطال العمليات الفدائية التي تنطلق من لبنان ضد الاحتلال الإسرائيلي في مطلع السبعينات وأواسطها شبان مدخنون بشعور طويلة ، يرتدون زياً مبرقعاً ، وكان بينهم من ليسوا فلسطينيين ، وكانت الشهيدة دلال المغربي التي قادت عام ١٩٧٨ من لبنان عملية ضد الاحتلال استشهدت فيها ، فتاة في الثامنة عشرة ، سافرة طبعاً .

لكن لا يكاد يكون ما هو معلوم عن تفكير هؤلاء الثائرين وغط حياتهم . يفترض أن لهم قضية تقدمية ثورية ، نعم ، لكن من هم؟ كيف اعتنقوا قضيتهم وكيف يعيشونها؟ وكيف يحصل أن يتخلوا عنها ، ماذا يفعلون في هذا الطور من حياتهم (هذا بدوره موضوع لم يطرق إطلاقاً بحدود ما أعلم)؟ لا نعرف شيئاً مهماً .

بالمقابل ظهر في الوسط الفلسطيني ، ويظهر اليوم في الوسط السوري ، نموذج الثائر الشجاع ، المنخرط في الكفاح ضد السلطة المعتدية (أسدية أو إسرائيلية) ، والذي قد يضحي بحياته ، لكنه إن لم يكن محافظاً اجتماعياً ، فإن هذا البعد من تفكيره وسلوكه ليس نامياً .

٢

من تسنت لي الفرصة للقائهم من الثائرين السوريين هم أشخاص شعبيون ، شجعان ، قاطعون في مناهضتهم للنظام ، يحملون أو لا يحملون السلاح في وجهه ، لكنهم متوائمون اجتماعياً ، كيلا أقول إنهم تقليديون . التواؤم ليس نزعة محافظة قتالية أو منظمة إيديولوجياً ، والثائرون هؤلاء ليسوا إسلاميين ، لكن قضايا القيم والأدوار الاجتماعية للجنسين ، وقضايا الثقافة والفن ، لا تكاد تشغل موقعاً في تفكيرهم وتصورهم لمستقبل البلد . ويقترن بذلك في كل حالة أعرفها أن هؤلاء الثائرين مرتبطون ببيئات اجتماعية محلية

حية ، هم في الواقع من المدافعين عنها ومن أبطالها . لا يندر أن يكون لهم رأي سلبي في أعرافها وعاداتها ، أن يكونوا «منفتحين» على المستوى الشخصي والعائلي ، لكنهم ليسوا متمردين اجتماعياً .

ليس من قابلتهم وكتبت بورترية لبعضهم عام ٢٠١٣^(١) «قبضيات» محليين ، أو من «زكرية» الجماعة المحلية . كانوا عمالاً أو متعهدين صغاراً أو أصحاب ورش وملكيات صغيرة ومتوسطة ، يدافعون عن محيط حي ، يتعرض لعدوان متعدد الأشكال من قبل الدولة الأسدية ، ويحفزهم تطلع غير محدد للعدالة والكرامة . ويبدو أن نموذج الشعبين هذا أساسي في الثورة السورية ، وأصحابه وثيقو الارتباط بقيم المجتمعات المحلية من نخوة وشجاعة ورفض للظلم واستعداد للتضحية .

هؤلاء الشعبون هم مقاتلو الثورة الأصليون الذين يدافعون عن مناطقهم ، يشبهون قيم بيئاتهم التي تعلي من شأن الحمية والشجاعة ، لكن يشبهونها أيضاً في قلة التنظيم والتبعثر الموافق للتجزؤ المحلي . وفي تركزهم لمواجهة النظام ، دون تنظيم ودون عقيدة ، ودون موارد ، أخذوا على حين غرة من جهة الجماعات الإسلامية الأكثر تنظيمياً والأوفر موارد . هذه المجموعات الإسلامية إما مرتبطة بقوى خارجية ، أهلية أو دول ، توفر لها موارد تغنيها عن الارتباط بوسط محلي ، أو يجمعها أن عنفها مبدئي وهجومي ، تستولي دوماً وسواس على موارد عامة وخاصة ، وهذا خلافاً لعنف المجموعات الشعبية التي كان عنفها دفاعياً واضطرابياً ، وتحترم عموماً «أرزاق» الناس . من التقيتهم في الغوطة بين ربيع وصيف ٢٠١٣ لهم رأي سيء بجبهة النصرة (وصف أحدهم النصريين بأنهم «أنجاس مناكيد») ، وبأمثال زهران علوش ، وكان يعمل بعضهم في إطار

(١) هنا روابط لبورترية ستة مقالاتين :

<https://www.aljumphuriya.net/ar/5754>, <https://www.aljumphuriya.net/ar/6005>,

<https://www.aljumphuriya.net/ar/7017>, <https://www.aljumphuriya.net/ar/8814>,

<https://www.aljumphuriya.net/ar/10502>, <https://www.aljumphuriya.net/ar/15225>

مجموعات «الجيش الحر» ، أو في تدبير الحياة في المناطق المعرضة للحرب
الأسدية المستمرة ، أو آل الأمر ببعضهم إلى التشتت أيضاً والخروج من البلد .
لكن القضايات والزكرية ليسوا نادرين بين الشعبين . كثير منهم انخرطوا
في الثورة ، ومن أشهرهم مثلاً أبو علي خبية من دوما ، وهو رجل شعبي ، من
مؤسسي لواء شهداء دوما ، ومن أبرز محرريها . ويبدو أنه من متناولي الحشيش ،
ومتداوليه أيضاً ، وعليه مأخذ أخرى من هذا القبيل . قد يكون ذلك صحيحاً أو
غير صحيح ، لكنه استُخدم ضده وقت اعتقاله من قبل جماعة زهران علوش ،
«جيش الإسلام» ، وهي جماعة سلفية ، منظمة وممولة من رعاية إقليميين ،
تفرض رقابة أعلى على سلوك أفرادها .

أقرب مثال للثائر «الاجتماعي» ، أعني المتمرد الذي له قول في شؤون قيم
المجتمع وأوضاع النساء والأعراف الدينية المحلية ، هو . . . الإسلامي . هذا رجل
(رجل حصراً) له عقيدة ينضبط سلوكه بها عموماً ، وطبعاً تفكيره وزيه ونمط
حياته ، وهو يتطلع إلى أن ينضبط المجتمع ككل بها . يتميز الإسلامي عن الثائر
المحلي الشعبي أن ممارسته للعنف المسلح المنظم تجد لها سنداً في عقيدته :
«الجهاد» . زوجته ومن في كنفه من نساء معزولات عن الحياة العامة الظاهرة ،
دون أن يعني ذلك بالضرورة أنه لا دور عاماً لهن .

لكن ضمن الإسلاميين ثمة نماذج فرعية . فسليلو القاعدة من الإسلاميين ،
ثأثرون جذريون ، عنفهم مبدئي واختياري وواجب ، وهم في غير ما حاجة إلى
بيئة حية يدافعون عنها أو حتى يحاولون كسبها إلى صفهم . «جبهة النصرة»
تعمل على ألا تستعدي المحليين ، لكن رسالتها : فرض حاكمية الله ، مكتملة
بصرف النظر عن رأيهم فيها واقتناعهم بها ، وهي لا تقتضي رضاهم ولا تقييم
لهم اعتباراً سياسياً . أما داعش فلا تقييم وزناً للمحليين ، وقادتها معظمهم
مستوردون ، وليس معتقدها الديني ذاته غير تكنولوجيا سياسية تشرع للسلطة
المطلقة وللإبادة . لدى الجماعتين عقيدة «علمية» ناجزة كل النجاز وكاملة كل
الكمال ، ولذلك لا بأس بالعنف من أجل تطبيقها . جماعة النصرة لينينيون ،

والبذرة القُطبية الخاصة بالطلّيعَة الإسلاميّة حية بينهم . الدواعش ستالينيون أكثر : كثير من «الدولة» وقليل من «الثورة» .

جماعة «جيش الإسلام» و«أحرار الشام» واقعون في فلك جاذبية النموذج السلفي الجهادي ، لكنهم محليون ، تدين أكثرهم أقرب إلى التدين الشعبي المحافظ السائد في مناطقهم (فرض حظر التدخين على مقاتلي جيش الإسلام لبعض الوقت عام ٢٠١٣ ، لكن جرى التراجع عنه بعد حين وجيز) ، والسلفية إيديولوجية «جهاد» وتعبئة مجرية . أما الإخوان فليسوا جهاديين ، وإن «جاهدوا» ، تكوينهم بحكم المنشأ التاريخي والتكوين الاجتماعي (مديني ، طبقة وسطى ، إقناعي مع اهتمام بالهيمنة ...) سياسي ، يتلون كثيراً بالبيئة المحيطة : يتعلمن أو يتسلّف حسب الظروف .

ومعظم هؤلاء الإسلاميين ، بالمناسبة ، ليسوا تقليديين أو محافظين اجتماعياً بالمعنى الشائع ، إنهم ناثرون ، ولديهم مثال صناعي ومجرد كثيراً أو كثيراً جداً يتطلعون إليه ، لكنه مثال غير قائم على المساواة وغير تحرري . أقرب الإسلاميين إلى المحافظة هم الإخوان ، والأكثر تجريباً وصنعياً هم داعش ثم جبهة النصرة . لكن ليس بين الجميع من هو «تقليدي» .

هناك نموذج آخر ، متعلمون ومثقفون من الطبقة الوسطى أو شرائحها الدنيا ، وهؤلاء لم يحملوا السلاح في عمومهم (بعضهم فعلوا) ، واعتقلوا وعذبوا ، واستشهد بعضهم . القضايا الاجتماعية الثقافية حاضرة في تفكير وسلوك المنسوبين إلى هذا النموذج ، غير قليل منهم نساء ، وبيئاتهم مختلطة . لكن هناك نقطتا ضعف كبيرتان في تكوين هذا المجموع الذي أنحدر منه . إنه مجموع غير منظم ، لا ينضبط بفكرة أو مشروع أو عقيدة ، فقط قيم عامة مجردة تحيل إلى الحرية والعدالة والكرامة . ثانياً إنه غير منتج للمعاني والقيم ، لا يحمل رؤية قوية لمجتمع جديد ، وليس متكوناً حول هذه الرؤية وقيم مرتبطة بها وأنماط تنظيم وانضباط موافقة . الجيل الأكبر يتكون من «أنوات» و«تاركين» ، تركوا تنظيماتهم المنحلة أو الفاقدة للجاذبية ، شيوعيين وناصرين وبعثيين سابقين ، ومعتقلين

سابقين ، والجيل الأصغر من شباب لهم تجاربهم القصيرة المتعثرة ومن ناشطين مثابرين على العمل ، لكن دون مركز أو مراكز جذب فعالة . هنا أناس شجعان ، يفكرون على المستوى الوطني ، لكنهم ليسوا منتجين لإنسان جديد ومجتمع جديد . المبدأ الديمقراطي الذي يشتركون في الدعوة إليه منفصل في أن عن إنتاج معرفة منظمة بالمجتمع السوري من جهة ، وعن حركات ديمقراطية مؤثرة من جهة ثانية . وعلى كل حال ، تحطم الأنشطة من هؤلاء في العام أو العامين الأولين من الثورة ، ومن لم يستشهدوا منهم أو ينقطع أثرهم ، انتشروا في الشتات السوري المتسع . يوحد هذه المجموعات أصلاً ضعف جذرها الشعبي ، الأمر الذي يفسر سهولة اقتلاعها .

٣

أما الشائر الذي يجمع بين الراديكالية السياسية والتحررية الاجتماعية والثقافية ، المتمرد والمنتج لفكر جديد ولتنظيم وسياسة ، فلا يكاد يكون موجوداً . المجتمع السوري لم يجد في تصرفه مدافعين عن الشعب ، ينخرطون في كفاحه من أجل العدالة والكرامة ، ويدافعون في الوقت نفسه عن تحرر النساء وعن علاقات اجتماعية قائمة على المواطنة والمساواة . ولا تكاد تتوفر تيارات تفكير تربط بين صعود الطغيان السياسي وانتشار النكوص الاجتماعي والثقافي في سورية في العقود الأربعة الماضية ، أو ترى في التجميد السياسي المميت مصدراً للاستنقاع الاجتماعي والتعفن الثقافي ، فتجمع في عملها بين الاعتراض عليهما معاً . ولم يتطور جدياً نقد لحداثتنا الواقعية يرصد ضعف إنتاجيتها من القيم التحررية وتعاليتها على الجمهور العام من جهة ، وركونها إلى الاستبداد وضمور روحها الثورية والتغييرية من جهة ثانية ، وانحيازها إلى الطوابق العليا المنظمة من المجتمع من جهة ثالثة ، وعلمانياتها الهنتغتونية ، أي «الحضاروية» والطائفية من جهة رابعة ، ويقترح في مقابلها حدثة مغايرة ، تحررية .

ضعف إنتاج المعرفة والثقافة التحررية ، وضيق الأفق المحلي السوري بفعل ضعف اختلاط البلد المديد بالعالم ، كانا بالأحرى يعزلان حاجات مقاومة السلطانية المحدثة ، كنظام سياسي وكبنية اجتماعية قائمة على الطائفية ، عن مطالب التفتح والتحرر الاجتماعي ، في شأن قضايا النساء والدين بخاصة ، ويفصل هذه المطالب الأخيرة عن مقتضيات التغيير السياسي . يفاقم من ذلك أن السلطانية ، كانت تدفع عبر السنوات والعقود نحو الانكفاء على الأهلي والجهوي ، وتعمم تجزؤ المجتمع ، وتقاصر الروابط بين السكان وتدني ثقتهم ببعضهم ، وتعزز تراجع كثافة التفاعلات الاجتماعية والثقافية والسياسية على المستوى الوطني . وكل ذلك معزز أيضاً بنشاط باعتقال وتعذيب طالبي التغيير السياسي ، وسجنهم لسنوات طوال . المحصلة هي التعب . تعب المشتغلين في الشأن العام النفسي والفكري ، والفقدان العام للحماسة وروح التحرر والتجديد . لم يعد لدينا مشروع تغيير شامل ، لم نعد قادرين على التفكير الجذري المنظم . لم يعد لدينا معرفة تفسر رموز تعبئ وبرامج ترشد العمل ، ولم ننتج مركب المعرفة والرموز والبرنامج الذي يمكن أن تقوم عليه هيمنة ثقافية ، ولو قطاعية .

٤

وعلى هذا النحو حالت ديناميات تطورنا السياسي والاجتماعي ، وفي قلبها الدولة السلطانية المحدثة (سلالة حاكمة ، تنظيم طائفي ، أبد ومقاومة التغيير) ، دون أن تلتقي نزعات الاحتجاج الاجتماعي القاعدية بإنتاجية أوسع للقيم والتجارب التحررية . حامي الجماعة المحلية ، المكشوفة أمام الطغيان والمنكفئة على نفسها ، في مثل هذه الشروط يمكن أن يكون عدوانياً جداً حيال جماعة محلية أخرى . وتقديري الذي يحتاج إلى تقصُّ أكثر تدقيقاً أن النموذج الأصلي لظاهرة الشبيحة هو البطل الشعبي المطارد ، المتمرد على الدولة والنظام الاجتماعي ، مثل بوعلي شاهين على نحو ما جرى تصويره في فيلم «الفهد» لنبيل المالح ، نقلاً عن قصة لحيدر حيدر (أو مثلاً «ميميد الناحل» في رواية

المرحوم يشار كمال). لكننا هنا، أعني حيال ظاهرة الشبيحة، أمام تمرد منحط، يندرج في سياق نظام اجتماعي وسياسي تمييزي وامتيازي، صار فيه قادة الشبيحة من كبار أصحاب النفوذ الذين يتمردون على ما تفرضه عليهم الدولة الظاهرة من قيود، لكنهم نافذون في الدولة الباطنة. وهو تمرد منحط لاعتبار آخر: تعميم المحلي الشعبي من الوسط العلوي أو بعض بيئاته الفرعية على النطاق السوري (لم يعد شعبياً ولا احتجاجياً ولا دفاعياً)، وفي كنف الدولة الأسدية دوماً. أعاققت الأسدية احتياز الشعبي وعي محركات احتجاجه الديمقراطية، وإمكانية ظهور فاعل شعبي متحرر وعامل من أجل التحرر العام، فانحط الشعبي إلى طائفي، قوة قمع دفاعاً عن أوضاع امتيازية.

وليس هناك ما يحول بين البطل الشعبي حامي حمى الجماعة المحلية اليوم في سياق الثورة وبين الانقلاب إلى معادل للشبيح، يتسلط على هذه الجماعة نفسها أو على غيرها. هذا شيء ملحوظ مع فشل عملية التحول السياسي في البلد، وما كان يمكن أن تحمله من انفتاح بيئات شعبية على بعضها، وانقلاب طاقة بعض هؤلاء الشجعان المحلية على البيئات الضيقة التي خرجوا منها. قد تكون سيرة أبو علي خبية من هذا النموذج. بعد فشل محاولة الدخول إلى دمشق في صيف ٢٠١٢، وكان الرجل من أبطالها، وجد نفسه بالتدريج في بيئة محاصرة ضيقة، وصارت فاعليته المواجهة للنظام محدودة مع حصار الغوطة، وصعود مجموعات دينية منظمة وأكثر مركزية، «جيش الإسلام» بخاصة. صار عبئاً على «النظام الجديد» في مدينته، واستخدمت عيوبه ضده، وجرى ضرب جماعته واعتقاله هو نفسه (أعدم أبو علي خبية في أواخر آب ٢٠١٥، في سياق إحكام سيطرة جيش الإسلام على دوما في حينه).

ومثلما الشبيح انحطاط للبطل الشعبي، ومثلما شكلت الأسدية انحطاطاً سلطانياً للدولة الوطنية ومضخة للنكوص الاجتماعي، تطور في السياق نفسه نموذج منحط للمثقف: المثقف المزايذ على المجتمع، المتعالي عليه، الذي يواجهه بقيم مجردة ويعمل على سلبه صورته وتجريده من الكلام. ليس هذا المثقف

عاملاً للتحرر الاجتماعي والسياسي ، يجد بهجته في الأحرى في تسويق الأوضاع المتدهورة بتخلف الحكومين ، مع تحويل سند التخلف هذه المرة إلى العقلليات والثقافة ، ومع حرص وسواسي على تجنب ما يحيل إلى الصعيد السياسي أو يشير إليه بأي شكل . وهو ما يجعل هذا المثقف ، وهذا الاستعداد الذي ازداد انتشاراً منذ نهاية الشيوعية ، منبعاً مستمراً للنعر الطائفي وقت كانت الدولة السلطانية تعاقب كل نقد لممارستها في هذا الشأن بأنها «إثارة للنعرات الطائفية»!

كان هذا النهج الحضاروي يظهر منذ ما قبل الثورة كهروب من مواجهة منبع مشكلات سورية الاجتماعية والسياسية والثقافية ، حكم السلالة الأسدية السلطاني ، وكلّوم للمجتمع المقيد على قيوده . لكن لزم أن تأتي الثورة حتى يظهر كم أن هذا صحيح . أظهر هؤلاء الدعاة وجهها فاشياً بالغ السفاهة والعدوانية ، يزايد حتى على أجهزة أمن الدولة الأسدية ، أو عملوا بالتنسيق مع جهات في هذه الدولة على توفير تعبيرات موازية عن مجتمع السوريين البيض ، تشكل احتياطياً لهذا المجتمع يضاف إلى النظام ، ويمكن أن يكون بديلاً عنه .

ووفر التعريض بالشعبوية ، وكان مزدهراً في العقدين السابقين للثورة ، جسراً نظرياً وقيماً تبريراً لهؤلاء الدعاة ، مكّنهم من الانفصال عن عموم السكان ، ومن تهنة أنفسهم على العقلانية والتنوير في الوقت ذاته . أتكلم على تعريض لأنه طوال نحو عشرين عاماً من تسفيه الشعبوية المزعومة لم يكتب «التنويريون» مقالة واحدة تتناول مفهوم الشعبوية ، وتتكلم على أصله وتوظيفاته المحتملة ، وتشرح تجارب اللاشعبيين المزعومين التي قادتهم إلى التشكك بالشعبوية ، أو تقول إن كانوا بعد هجاء الشعبوية يستبقون من مفهوم الشعب شيئاً .

٥

لن يكون منصفاً القول إنه لم يظهر من يجمعون بين تجسيد قيم تحررية في سلوكهم وعملهم وتفكيرهم ، وبين الدفاع عن المجتمع وحق عموم السكان في

الحرية والمساواة، والانخراط في الكفاح السياسي من أجل ذلك . إن مثال سميرة الخليل ورزان زيتونة ووائل حمادة وناظم حمادي ، وفائق المير وجهاد أسعد محمد ، وفراس الحاج صالح ، وإسماعيل الحامض . . . كبير وبطولي . أتكلم على أشخاص عرفتهم عن قرب ، نشطوا بين عموم الناس في البيئات الثائرة ، وليس حصراً في الدوائر الأضيق لبيئات متعلمي الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى المدنية . ولقد جسدت سميرة ورزان بخاصة ، في دورهما وعملهما ومظهرهما ، القيم التحررية للثورة ، اجتماعياً وسياسياً ، هذا قبل أن يختطفهما أسديان صغيران ، زهران علوش ومفتيه سمير الكعكة ، في دوما في الشهر الأخير من عام ٢٠١٣ .

إلا أنه يبقى صحيحاً أن نسبة من دافع عن المجتمع تحريراً ، ومن عملوا بصورة فعالة على إنتاج قيم وتجارب تحررية ، لا يشكلون قطاعاً واسعاً من السوريين المشتغلين في الشؤون العامة . حالت دون ذلك ما سبقت الإشارة إليه من شروط الازدواجية البنيوية المتعددة المستويات في سورية : ازدواجية الدولة (دولة ظاهرة ودولة باطنة) ؛ ازدواجية الأمة : أمة السوريين البيض وأمة السوريين السود ؛ ازدواجية السلطة (سياسية ودينية) ؛ ازدواجية الدين (أديان السكان الخاصة والدين الأسدي العام) ؛ ازدواجية المثقفين : تحديثيون اجتماعياً وتابعون سياسياً ، أو العكس : تغييريون سياسياً وتابعون اجتماعياً ؛ ازدواجية سياقات الكلام : سياق ظاهر حميد ، وسياق باطن مسكون بالهواجس ؛ ازدواجية الكتابي «الوطني» والشفاهي الطائفي ؛ إلخ ، وبقدر ما وفرت هذه الازدواجية المتعددة المستويات هوامش مناورة واسعة للنخبة السلطانية في مواجهة المجتمع المحكوم ، كانت آلية تفريغ فعالة لهذا المجتمع من الإرادة الجمعية والطاقة السياسية وروح الثورة .

نعمل على إبراز دور هذه الثنائية البنيوية لأنه يتعذر ظهور الثائر المتمرد اجتماعياً ، والمثقف المسؤول اجتماعياً ، وإنتاج الحركات التحررية الجديدة ، دون كسر هذا الشرط ذاته . تتوافق السلطانية الجديدة مع انقسام اجتماعي «ثقافي»

أو «حضاري»، ليس انقساماً اجتماعياً سياسياً. وتتوافق الانقسامات الثقافية مع سيكولوجية قائمة على الارتياب والمراقبة وعدم الثقة، بما يحول دون عمل مشترك منظم، وبما يوجه الصراعات الاجتماعية المحتملة نحو محصلة صفرية: ما يكسبه طرف يخسره طرف، وليس هناك احتمال لأن يكسب الجميع معاً. وشرط استمرار السلطانية هو أن لا تكف عن إعادة إنتاج نفسها على كل المستويات، بما في ذلك انقسام قوى المعارضة، وتفوق خصوماتها على ما يفترض أنها معارضتها الجامعة للنظام. وبينما تستنفد هذه الخصومات قدراً كبيراً من طاقات الجميع، يبدو أن أكثر ما يجري التضيحة به هو التحرر الاجتماعي، أدوار وأفكار ومخيلات وتجارب جديدة للنساء والرجال، في عمل مشترك من أجل مجتمع قائم على الشراكة والأخوة، وضد أية قيود سياسية أو دينية. هذه القضايا إما يجري إغفالها وإزجارها، أو تستخدم استخداماً رمزياً لتدعيم سياسات الهوية الفتوية، وليس للتحرر الفعلي.

٦

ما يمكن استخلاصه من هذه التقديرات أن الأدوار السياسية تتحدد بصورة كبيرة بالبنية العامة للدولة والسياسة والمجتمع، وأن فهم تنوعات صورة الثائر في الإطار السوري يحيل إلى البنية السلطانية المحدثة للدولة والمجتمع في «سورية الأسد»، وتحديدًا الثنائية المتعددة المستويات المميزة لهذه البنية. وهذا بقدر ما إن صورة الثائر المتمرد اجتماعياً وثقافياً، الذي يعمل من أجل التغير السياسي والاجتماعي، والهجومى ثقافياً بقدر ما هو هجومى سياسياً، تفترض بنياناً وطنياً للدولة والسياسة والنظام الاجتماعي، أو تفوق السير نحوه على السير باتجاه التجزؤ والثنائية.

على فوارق ظاهرة بين البيئتين الفلسطينية والسورية، أعتقد أن انتشار نموذج الثائر السياسي دون أن يكون ثائراً اجتماعياً، يشير إلى فشل عملية البناء الوطني، فشل لا يعود حصراً إلى أن الفلسطينيين محرومون من وطنهم أصلاً،

فالسوريون ليسوا أقل حرماناً . جوهر الأمر هو فشل بناء الدولة الوطنية ، والنكوص إلى بنى قبل ودون وطنية ، مع تطور الدولة ذاتها إلى مضخة جبارة للنكوص الاجتماعي والثقافي ، وإن مع تمويه هذه العملية بخطاب يمكن أن يكون تحديثاً أو مانعاً ، أو إسلامياً .

لم نر الثائر الذي يجمع في آن بين الدفاع عن الشعب والعمل من أجل التحرر الاجتماعي والثقافي ، لأن الشعب ذاته تفكك وتدهور مع فشل البناء الوطني . لا شعب في الدولة السلطانية المحدث (والتقليدية) ، فقط رعايا وأتباع . بعد كل ذلك ، يبقى مطلب التحرر الشامل ماثلاً في الخيلة مثل طوبى حية . لا نستطيع التخلي عن هذه الطوبى لأنها وعد بتكاملنا الخاص ، كمشتغلين في الثقافة والشؤون العامة ، وليس فقط لتكامل عملية التحرر الاجتماعي التي لا تنتهي . لكن الطوبى ليست شيئاً قد يتحقق يوماً أو لا يتحقق ، إنها بعد محايث للعمل التحرري ، يمكن ويجب أن يتجسد في كل وقت في تفكير التحريرين وفعلهم .

إسطنبول ، حزيران ٢٠١٥

الباب الثالث:

مجتمع السلطانية المحدثه

جماعة «ما تبقى»: السنيون السوريون والسياسة

على نحو ما إن سورية هي «دولة ما تبقى» على نحو ما وصفها غسان سلامة في كتابه المجتمع والدولة في المشرق العربي ، بعد إنشاء «لبنان الكبير» واقتطاع الأردن لأمير هاشمي فائض ، والتكرم بفلسطين للصهيونيين ، فإن السنيين العرب في سورية هم ما تبقى من السوريين بعد عدّ المسيحيين ، والعلويين والدروز والإسماعيليين والشيعية ، ثم الكرد .

وينطوي الكلام على سورية بوصفها «دولة ما تبقى» أنه ليس هناك شيء إيجابي قوي ، أعطاه التاريخ أو الطبيعة أو الثقافة أو تفضيلات مسبقة للسكان ، يشدّ أوصال هذه الدولة إلى بعضها . الكيان السوري حديث ، تشكل في نهاية الحرب العالمية الأولى ، وسورية بذلك من أحدث الدول العربية نشوءاً . ولم يسبق أن كان هنا كيان دولة مركزية ، على نحو ما كان الحال بخصوص مصر ، أو إقليمياً مميزاً على نحو ما هو حال العراق أو اليمن . الدولة الأموية لم تدم قرناً ، وسلالتها الحاكمة لم تكن سورية أو شامية ، وكانت دولة سلالية إمبراطورية على كل حال . وهناك إقليم اسمه الشام أو سورية الكبرى ، وهو موزع اليوم إلى أربع دول .

وبالمثل فإن وصف السنيين السوريين العرب بأنهم «ما تبقى» يُضمّر أنه ليس هناك مبدأ إيجابي يجمعهم غير تمايز لا سنيين ولا عرب عنهم . ذلك أن

الصفة السنية ليست قوة جذب تشدُّ أولئك المتبقيين إلى بعضهم .
و«الفضل» في هذا الواقع للتاريخ والجغرافيا . فالسنيون أكثرية في سورية
المعاصرة ، وفي الإقليم الشامي ككل ، وهم لم يتعرضوا في السابق لاضطهاد أو
تمييز ضدهم بوصفهم كذلك ، فلم يتطور لديهم نازع التمايز عن الغير ، ولم
يُطوّروا سرديات جامعة تُثبت هذا التمايز ، لا سرديّة مظلومية ولا سرديّة تفوق ،
وهم منتشرون في جميع مناطق البلد ، تُميّزهم عن بعضهم فروقات جهوية
وطبقية وسياسية وفكرية مهمة ، فلا وجه إيجابياً للكلام على طائفة سنية
سورية .

هناك بالطبع سرديّة تفوق إسلامية ، وهي مدونة في القرآن ذاته ، لكن لم
تتطور في سورية سرديّة تفوق سنية (سنستدرك على هذا الحكم لاحقاً) .
ثم إن مقام المسلمين غير السنيين ، العلويين والدروز والإسماعيليين ، بعيداً
عن الحواضر ، في مناطق طرفية ، أسهم في الحيلولة دون الشعور الخاص بالحاجة
إلى التمايز بين السنيين . أولئك المسلمون غير السنيين يعتقدون بمذاهب «باطنية»
غير معلومة للعموم ، ولا تنافس الجماعات المنتسبة لها على الشرعية الإسلامية .
أما الشيعة ، وهم منافسون على الشرعية الإسلامية ، فكانوا موجودين في لبنان
أساساً ، ويشغلون سياسياً واجتماعياً وجغرافياً مواقع هامشية . ولا يبدو أن الشيعة
القليين في ما آل إلى أن يكون سورية المعاصرة تعرضوا لاضطهاد نشط ، لكن
موقعهم بقي هامشياً على الدوام . نسبتهم إلى السكان ، أقل من ١٪ ، لا تشكل
ركيزة لموقع أهم ، ولا تُحفّز نازع تمايز سني عنهم .

وفي الأصل كان الإسلام السني استمراراً للدعوة ، ثم الدولة ، الإسلامية ،
أي لـ«الإسلام العام» إن جاز التعبير ، أو هو نجح في أن يجعل من نفسه كذلك
فكرياً وسياسياً . فلا يستبعد الإسلام السني أحداً من جيل الدعوة الإسلامية
الباكر ، ولعله تشكّل كمذهب لمعالجة جرح الضمير الإسلامي من وقائع «الفتنة
الكبرى» ، أي تخاصم صحابة الرسول وتقاتلهم فيما بينهم . من هنا تسمية أهل
السنة والجماعة . كذلك لا يستبعد الإسلام السني مرحلة من مراحل التاريخ

الإسلامي ، ويُماهي نفسه بتاريخ الإسلام ككل . هذا أيضاً سهل له المطابقة مع «الإسلام العام» ، وحدّ من حاجة منسوبيه إلى تطوير شعور خاص . وهو ما عزّزه أيضاً كون المسلمين السنيين أكثرية كبرى بين المسلمين جميعاً .

مقابل ذلك ، بدأ الإسلام الشيعي تمايزاً خاصاً عن الخطّ الإسلامي العريض ، يستبعد بحدة شخصيات إسلامية أساسية ، وأكثر مراحل التاريخ الإسلامي .

وبمحصلة ذلك ، طابق السنيون عبر القرون أنفسهم بالإسلام في عالم كان يبدو كله مسلمين ، وهو ما أضعف دافع التمايز والهوية المتماسكة في أوساطهم . وغياب نازع التمايز هو بالضبط السبب في افتقار السنيين السوريين إلى مبدأ إيجابي موحد .

وفي مدن مثل دمشق وحلب وحمص وحماء جاور المسلمين جمهور مسيحي وأحياناً يهودي قديم ، ما حفّز نازع التمايز الإسلامي العام ، وليس السني . مقابل اليهود والمسيحيين هناك مسلمون ، وما من داع خاص لوصف إضافي لهم . في دمشق كانت تتجاور أحياء الشيعة واليهود والمسيحيين متلاصقة في محيط أكثرى إسلامي سني .

وحتى في نظر المسلمين السنيين في الأرياف والبوادي كان وجود غير مسلمين واقعة من وقائع الطبيعة ، لا تمسّ في شيء وعي الذات كمسلمين ، ولا تقتضي إعادة هيكلته . ومن المحتمل أن مناطق وأجيالاً ماضية من هذه البيئات لم تسمع أصلاً بوجود غير مسلمين ، أو مسلمين من تكوين مغاير . أنحدر شخصياً من مثل هذه البيئات التي تطابق نفسها بالإسلام ، هكذا دون تعيين إضافي ، أكثر حتى مما في المدن . وفي طفولتي سمعت من أبي أننا شافعيو المذهب ، لكن لم أسمع منه أننا سنيون .

لم تهتز المركزية الإسلامية إلا في القرن التاسع عشر مع بداية وعي المسلمين بانزياح السيطرة والهيمنة العالمية بعيداً عن عالمهم . وهذا واقع لما يتصالح الوعي الإسلامي معه حتى اليوم ، ولما يجد لما يسببه من تمزق نفسي وفكري حلاً . ونازع

الخصوصية الذي يمتلك الإسلاميين اليوم كالوسواس يشير إلى فقدان موقع العمومية ، والتحول إلى جماعة خاصة ، «طائفة» في العالم . من يطابق نفسه بالعمومية أو الكونية اليوم ، وبقدر من الصدقية لا يُقارن بغيره ، هو الغرب .

٢

حتى نحو قرنين مضيا سارت وقائع التاريخ في الإقليم الشامي باتجاه تأكيد الهيمنة السنية وإخراج السنيين من المنافسة على تطوير تماسك ووعي ذاتيين متميزين . إنهم العام العَقدي والاجتماعي والسياسي ، «الإسلام» ، وغيرهم خواص .

ومزيج السيطرة السياسية والهيمنة الثقافية ، والعمومية المترتبة على هذا المزيج ، ثم قُرب الشام من الحجاز ، موطن معالم المسلمين المقدسة ، وموقعها الوسيط بين تلك المعالم ومركز السلطنة العثمانية طوال قرون ، أهل البيئة السنية الشامية ، وفي حواضرها بخاصة ، لأن تكون مستقبلة لمسلمين من مختلف جهات العالم ؛ وهو ما آل عبر القرون إلى جعل سنيي الشام ، المدينيين بخاصة ، الأكثر اختلاطاً من حيث الأصول والأدنى صفاءً إثنيّاً . وهذا واقع انعكسه كنيات الأسر الدمشقية . تجد أناساً منحدرين من حواضر ومناطق آسيا الوسطى ، ومن البلقان ، ومن أفريقيا العربية ، وقليلاً من المسلمين السود أيضاً ، الذين ربما كانوا «عبيداً» في زمن سبق . والأرجح أن المسيحيين السوريين في دمشق وحوران بخاصة ، والمسيحيين الأردنيين ، وحتى موارد لبنان ، أصفى إثنيّاً من المسلمين السنيين ، وأكثر عروبة بهذا المعنى المخصوص . وهو ما ينطبق في تقديري على الدروز والعلويين .

هذا العامل ، وخروج العرب ، بما هم كذلك ، من السيطرة السياسية في الدول الإسلامية المتعاقبة طوال نحو ألف عام لمصلحة سلالات من كل نوع ، غير عربية غالباً ، أضعف الرابط العربي ووضعه في موقع ثانوي قياساً إلى «الإسلام» الذي كان وحده العنوان الكوني للمسلمين السوريين .

والمحصلة الإجمالية لهذه الأوضاع أن المسلمين السنيين ، بما هم كذلك ، أي الواعين لكونهم مسلمين سنيين ، وليسوا «المسلمين» ، لم يوجدوا إلا بعد نشوء الكيانات الوطنية الحديثة . أو بالأحرى أن شروط وعي تميزهم لم تأخذ بالظهور إلا في ظل الدولة الوطنية الحديثة . لقد حصل هنا شيثان . أولهما نشوء مجال عالمي جديد ، وخروج الإسلام ككل ، والعالم الإسلامي ، إلى موقع مسيطر عليه وفاقد للهيمنة على مستوى تصور الدولة والمجتمع والفرد . وهو ما يحمل في طياته أن الفوارق بين المسلمين غدت أقل شأنًا من ذي قبل ، مقابل الفارق الذي يفصلهم جميعاً عن مقر الكونية الجديد ، الغرب (واقعة تجسدت في شخصية وعمل جمال الدين الأفغاني) ؛ وثانيهما اختلاط السكان في هذه الدول الحديثة وظهور مبدأ المواطنة ، وسُلم جديد للخيارات المادية والمعنوية ، لا يحوز المسلمون ، والناس الأكثر مطابقة لأنفسهم بالإسلام ، ميزة خاصة فيه ، إن لم يكن ذلك خصماً من حسابهم بالأحرى .

تشكلت هذه الدولة في سياق يحمل واحداً من تصورين للأمة . «الأمة العربية» ، ويشارك فيها المسلمون والمسيحيون ، وطبعاً العلويون والدروز والإسماعيليون ، والتماهي السني بهذه الأمة ليس بديهياً على ما كان الحال بخصوص «الإسلام» أو «أمة محمد» ، وعتبته ليست أدنى من عتبة غير السنيين أو غير المسلمين ؛ والتصور الثاني «الشعب السوري» ، وفي هذا أيضاً السنيون جماعة بين جماعات أخرى ، أكثرية السكان ، لكنها أكثرية ضعيفة التماسك ، بحيث يكاد القول إنهم «أكثرية» السوريين يكون واقعة إحصائية باردة ، مفتقرة إلى دلالة سياسية خاصة .

ثم إنه ضمن طيف هذه الأكثرية غير الواضح المعالم ثمة من أخذوا يعرفون أنفسهم كعرب أولاً ، وقد كانت كلمتهم هي العليا حتى عقود قليلة ماضية . وثمة من هم علمانيون ، ومن هم غير مؤمنين .

وتخترم تمايزات جهوية السنيين العرب السوريين المعاصرين أكثر من غيرهم ،

لكونهم منتشرين في أرجاء البلد كلها ، خلافاً لما كان حال الدروز والإسماعيليين والعلويين حتى وقت قريب . فعدا المدن الأربع العريقة ، دمشق وحمص وحماة وحلب ، ثمة مدن أحدث ، دير الزور واللاذقية ، وأخرى أحدث بعد ، درعا وطرطوس وإدلب والرقّة والحسكة . . . ، وهناك أرياف زراعية حول المدن ، وهناك بواد نصف زراعية ونصف بدوية في الجزيرة وبعض حمص وحماة ، وبعض دمشق ذاتها ، ولم يبق هناك بدو خلّص . ولا يكاد يكون هناك جامع إيجابي ذاتي لذاك الطيف «السني» المتنوع . يمكن له أو لأكثرية منه أن يجتمع في إطار أوسع منه ، قومي عربي مثلاً ، لكن تاريخ سورية سار نحو إلغاء هذا الاحتمال فعلياً منذ سبعينات القرن العشرين ، وإن ثوبر على تأكيده شكلياً . ومن هذا الباب ، السنيون هم «ما تبقى» من السوريين بعد عدّ الجماعات الأخرى الأكثر تمايزاً تماسكاً .

ولذلك كله فإن وصف شخص ما بأنه سني لا يكاد يقول شيئاً مهماً عنه حتى اليوم في سورية . بالمقابل تحوز عبارات مثل شامي أو شاوي أو حوراني أو حموي أو ديربي . . . طاقة تعريفية أكبر بالشخص . ومثل ذلك أيضاً بخصوص فوارق الطبقة ضمن كل من هذه المجموعات ، أو بالأحرى فوارق المكانة الاجتماعية ، وهذا مفهوم من أصول فيبرية (نسبة إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر) ، ويحيل إلى فوارق أوسع من ملكية وسائل الإنتاج أو الموقع ضمن علاقات الإنتاج (محددات الطبقة في التصور الماركسي) ، فوارق تتصل بالمهنة والأسرة والتعليم والنفوذ ، فضلاً عن الدخل . أما حين تتعاضد فوارق الطبقة أو المكانة والفوارق الجاهلية فالتباعد يرتفع إلى مرتبة التمايز بين عالمين . لا شيء يجمع مثلاً بين «فاعل» شاوي يعمل بالبناء ، أو يتجمع مع أشباهه في ساحات دمشق بانتظار من يستأجره ، وقد يكون أمياً أو يكاد ، وبين سليل أسرة تجارية شامية «أصيلة» . والواقع أن موقف الدمشقي النمطي من الطبقة الوسطى لا يزال عدائياً من الريفيين ، لا فرق إن كانوا سنيين أو غير ذلك . وأقرب شيء إلى عصبية طائفية بين السنيين هو ما قد تسمعه من ذلك «الشامي الأصلي» ،

المنحدر من الطبقة الوسطى التجارية بخاصة ، يتكلم بازدراء شديد على «الغرباء» من غير الشوام الذين أفسدوا مدينته ، الريفين منهم بخاصة ..
هذه الفوارق في العالم الواقعي هي مما لا يريد الإسلاميون أن يروه لأن فكرهم السياسي والديني مبني على افتراض «إنسان إسلامي» ، سُني ضمناً ، يتغلب تماهيه الإسلامي على أية روابط أخرى له .
وقد يكون صادماً لحس الإسلامي النمطي اليوم أن الشامي من الطبقة الوسطى كان يأنس للمسيحي الشامي الذي يعرف له عنواناً دينياً واضحاً ، ليس ضد الدرزي الذي كان يعرفه قليلاً ، ولا ضد العلوي الذي لم يكن يعرفه ، بل وحتى ضد السني الربي من حوران القريبة .

٤

المسلمون السنيون حتى اليوم ليسوا «طائفة» : لا مبدأً إيجابياً يجمعهم ويشدهم إلى بعضهم . لكنهم بالقدر نفسه أو أكثر ليسوا «الأمة» : هناك غيرهم بين السكان ، ونظرة النخب السنية إلى العالم لم تعد مهيمنة . هذا واقع مربك ، لما تُستخلص جملة نتائجه ، وهو مصدر التوتر عند النخب السنية التي تعرف نفسها كذلك ، أي عند الإسلاميين . في سورية يلزم دائماً التمييز بين نخب سنية بما هي كذلك ، أي تعرف نفسها بصفاتها السنية ، وإن نسبت نفسها إلى الإسلام وحده ، وبين نخب سنية بالمعنى السوسيولوجي أو الثقافي ، لا تُعرف نفسها بهذه الصفة ، ولا تعود أدوارها الاجتماعية والسياسية إلى استثمار الرأسمال الإسلامي . وهذه الأخيرة لا يوحدها بدورها مبدأً إيجابياً . فقط تمايز عن نخب وعيها الذاتي سني ، أي الإسلاميين . لكن لا يندر أن تتمايز في شيوعيتها المحتملة أو في علمانيتها أو في ليبراليتها عن شيوعية وعلمانية وليبرالية مُنحدرين من أوساط اجتماعية ثقافية أخرى ، تمايزاً يحيل بدرجات متفاوتة إلى الأصول والتراثات المختلفة ، لكن جذوره أوثق صلة بما يميز الاجتماع

السياسي السلطاني المحدث من ازدواجية بنيوية ، سبق التطرق إليها .
لكن هل لسبب سلبي فقط لا يشكل السنيون طائفة؟ أي فقط لأنه لا شيء إيجابياً يجمعهم ويتفوق على تمايزاتهم الجهوية والطبقية والثقافية؟ ها هناك شيء إيجابي يضاد الطائفية لدى السنيين السوريين؟ بقدر ما نفكر في صفتهم السنية وحدها ، فإنه لا يمكن تبين شيء إيجابي مضاد للطائفية . ما يجعل السنيين لا طائفة هو أن التنوع الجهوي والاجتماعي والثقافي في أوساطهم يتغلب على الجامع السني بينهم . وأقرب شيء إلى الإيجابية يمكن نسبته إلى المجموع السني هو ضرب من الاسترخاء النفسي أو التحرر من «القلق الوجودي» الذي يميز عموم المنحدرين من أقليات . لا يشعر السنيون أنهم مهددون بالانقراض أو الذوبان في غيرهم . لكن يبدو أن «الطوائف» الفرعية السنية ، الجهوية منها (الشوام بخاصة) ، أو السياسية (الإسلاميون) ، لديها ضرب من هذا القلق الوجودي ، وهو يدفع الأولين إلى الانكفاء على أنفسهم ، والأخيرين إلى سلوك سياسي غاضب وعدواني^(١) .

(١) ولعل الأمر تغير خلال مسار نحو عشر سنوات بعد الثورة ، بفعل متأزر من الهرس العنيف والتمييزي لبيئات سنية متعددة ، ثم بفعل الاختراق الإيراني الذي يتوسل التشيع منهجاً لإدامة سيطرته . يصادف المرء أشكالاً متوترة من العصبيّة السنية تشير إلى تحول أقليمي ، هو كذلك ما يشير إليه ظهور الإسلاميين بالذات . هناك مشكل قيادة بنوي في البيئات السنية في مجتمعات المشرق المتعددة الجماعات الدينية والمذهبية . فإذا كانت القيادات إسلامية ، أي سنية مضاعفة إذا جاز التعبير ، فشلت في أن تكون قيادات عامة ، وظهرت كقوى تطييف أو كحواضن لأبطال طائفيين . ومن أجل ألا تكون كذلك يتعين ألا تكون إسلامية ، أن تكون قومية عربية مثلاً أو وطنية محلية . حين يقول الإسلاميون إن السنيين ليسوا طائفة بل الأمة ، فإن حالهم يكذب مقالهم . وجودهم بالذات موجه نحو تطييف السنيين ، الذين أخذوا يعانون من أزمة عميقة وبنيوية منذ تفكك السلطنة العثمانية . لا يقوم متن الأمة على أساس سني ، فإن أصروا على هذا الأساس فلن نحصل حتى على طائفة سنية ، بل على طوائف سنية متقاتلة . وبالتالي فلا يقتصر الأمر على أنه ليس ثمة حل إسلامي للمشكلة الطائفية ، بل ليس هناك حل إسلامي للمشكلة السنية بالذات .

في السياق السياسي التاريخي السوري العياني يشكل السنيون أرضية لعمومية سياسية من نوع ما بالتقابل مع العمومية السياسية المطعون فيها للنظام الأسدّي . يظهر ذلك من واقعة متواترة أثناء الثورة السورية : يجري الكلام بين حين وآخر على معارض علوي أو معارض مسيحي أو درزي ... لكن لا يجري الكلام أبداً على معارض سني . يبدو الموقف المعارض للنظام هو الاستعداد الطبيعي لدى السنيين ، وليس طبيعياً بالقدر نفسه من غير السنيين ، ما يقتضي تنصيماً خاصاً على أنهم معارضون . بالمقابل ، يتواتر التأكيد على وجود كثير من السنيين الموالين للنظام ، الأمر الذي يبطنه افتراض قلما يُصرّح به بأنه أكثر «طبيعية» للسني أن يكون معارضاً .

على أن العمومية السنية ضعيفة وسلبية في الواقع ، استعداد نسبي ومتفاوت لموقع معارض ، يظهر بخاصة أوقات الأزمات الكبيرة ، ولا يصلح أساساً إيجابياً لوطنية سورية جديدة . نعم ، هناك مشكلة كبيرة حين يجري وضع السنيين في مكانة ثانوية ، بمن فيهم هنا الإسلاميون على ما يشهد تاريخ سورية البعثي ، لكن ليس هناك حل سني لهذه المشكلة . ومن شأن إشغال السنيين ، بما هم كذلك ، موقع العمومية في سورية اليوم أن يولد مشكلة معاكسة كبيرة : اغتراب جميع غير السنيين (نحو ثلث السكان) ، وكل السنيين غير النمطيين (نسبتهم متغيرة ، لكنها كانت كبيرة على الدوام : الإسلاميون أقلية بين السنيين السوريين دون شك) . وهو ما يقتضي مبدئياً العمل على إقامة عمومية سورية ، دولة مواطنين متساوين ، من وراء الدين والمذهب .

في ظل الدولة السورية المعاصرة ، وبعلاقة أكيدة مع تراجع الهيمنة والسيطرة الإسلامية ، ظهر عامل مُستثنٍ إن جاز التعبير ، «الإخوان المسلمون» ، أو الإسلاميون عموماً . وعلى نحو ما عمل البعثيون على تعريب العرب ،

جاعلين من العروبة حزباً وإيديولوجية سياسية ، يعمل الإسلاميون على أسلمة المسلمين ، نازعين الطابع المباشر والبسيط للانتماء الإسلامي ، ومُسبِغين عليه طابعاً سياسياً وإيديولوجياً ضيقاً . الإسلاميون بهذا المعنى عنصر تطييف للمسلمين السنيين العرب ، مناضلون لنقل الوعي الإسلامي الصحيح إلى هذا الطيف الغارق في تجزئته وتدينه الشعبي ومحليته وأنماط حياته الخاصة (وهذا على نحو ما ينقل الحزب الشيوعي ، في مذهب لينين في ما العمل؟ الوعي إلى طبقة عاملة غارقة في مطلبيتها ونقابيتها الضيقة) . إذا نجحوا يغدو المسلمون السنيون . . . طائفة . أي يجري تقليص ما بينهم من فوارق اجتماعية وجهوية وفكرية ، وإخضاعهم جميعاً لمبدأ إيجابي يقربهم من بعضهم ، هو عقيدة الإسلاميين وحزبهم .

وهذا أول تناقضات المشروع الإسلامي . فالإسلاميون لن ينجحوا في السيطرة السياسية في سورية إلا بتحويل المسلمين السنيين إلى طائفة ، أي إلا بفشل اجتماعي وثقافي كبير ، يعادل تحويل العروبة إلى حزب سياسي وإيديولوجية سياسية على يد البعثيين ، المشروع الذي أدى عملياً إلى تغريب كثير من العرب بالذات عن العروبة ، وأفضى إلى إفقار اجتماعي وثقافي وأخلاقي مفرط ، فوق الإفقار السياسي المعلوم . وليس ثمة سبب وجيه لتوقع أن تتحقق للإسلاميين نتائج أفضل مما تحقق للبعثيين .

وقبل ذلك هذا مشروع فاشل سلفاً . فإذا أخفق النظام الأسد في توحيد العلويين خلفه بالدرجة التي كان يرغبها ، وهم بين سدس السنيين وخمسهم ، فليس هناك أي سبب لتوقع أن يحقق الإسلاميون السوريون خمس نجاحه أو سدسه في توحيد السنيين . وقد يحتاجون إلى خمسة أو ستة أضعافه من الطغیان لنجاح هذا المشروع الهادي .

ومن تناقضات المشروع الإسلامي في سورية أيضاً أن الأمة التي يمكن أن تتشكل حول تفكير الإسلاميين وسياستهم ليست سورية ، بل طائفة سنية يرتاد خيالها طيف «الأمة الإسلامية» الهائم ، وأنه بقدر ما يمكن أن تتشكل أمة

سورية فلا بد أن يندرج الإسلاميون ضمنها ، فلا يسودون فيها . وهو ما يعني أن حكم الإسلاميين في أي من بلداننا لا يجوز أن يكون حكماً إسلامياً ، إن كان له أن يكون ديمقراطياً ، وكما يكون ديمقراطياً فلا بد أن يكون الإسلاميون حزباً مثل غيرهم ، في نظام يقر بشرعية مبدئية مساوية لأحزاب أخرى . هذا درس التجربة المصرية .

عبارة أخرى العلمانية ، وليس الإسلامية ، هي الأساس الفكري والقانوني الذي يؤهل حزباً إسلامياً كي يحكم في دولة ديمقراطية .

٧

لم تشكل جماعة الإخوان المسلمين السورية في أواسط أربعينات القرن العشرين في سياق منازعات طائفية . نشأت ضمن إطار وطني حديث ، وبالارتباط مع حركة الإحياء الإسلامي وظهور الإخوان المصريين ، وفي سياق محلي يتميز بصعود اجتماعي وسياسي لغير المسلمين ، ولغير السنين من المسلمين ، وهؤلاء يتميزون عموماً بوعي ذاتي نشط ، أو سهل التنشيط .

كان انزياح العمومية والهيمنة بعيداً عن الإسلام ونظمه ، ثم أكثر صعود تيارات سياسية «علمانية» ، قومية ويسارية ، قد قاد إلى إعادة هيكلة للحساسية التاريخية السنية باتجاه شيعي إن جاز التعبير . ظهرت تيارات سنية تستبعد معظم التاريخ الإسلامي بوصفه مروقاً عن الإسلام الصحيح ، وبالكاد تستبقي زمن «الخلفاء الراشدين» ، وتتشدد حيال غير المسلمين وغير السنين ، وترفع من شأن شخصيات إسلامية نضالية تتمثل فيها هذه الميول ، ظهرت في منعرجات تاريخية قلقة ، ابن حنبل ، ثم بخاصة ابن تيمية ، وابن القيم وغيرهم .

الإسلاميون عموماً ، و«الجهاديون» منهم بخاصة ، هم امتداد لهذا التراث الذي يُضمر في الواقع نشوء فرقة إسلامية جديدة هي «الإسلاميون» . لسنا هنا

حيال استمرار تاريخي طبيعي لـ «أهل السنة والجماعة» ، بل أمام تشكل عقدي سياسي مرضوض وقتالي ، وطائفي ، لا يمكن أن تتشكل حوله أكثرية مستمرة حتى بين المسلمين السنيين .

التقاء هذا الاستعداد الفكري «الحديث» مع التحولات الاجتماعية والسياسية التي مثلها الحكم البعثي في سورية هو ما قاد إلى منازعات طائفية قوية بعد أقل من عقدين من السنين من ظهور الإخوان المسلمين السوريين ، ثم إلى صراع عنيف مع النظام الأسدي بعد أكثر بقليل من ثلاثة عقود . الإسلاميون أحد وعياً من غيرهم من عموم المسلمين السنيين بالتمايزات الدينية والمذهبية ، وإن كانوا لا يحظون بشرعية سنية مضمونة ، بينما هم يواجهون ما يرونها سياسة أقليات عازمة على خفض قيمة واعتبار العنصر الإسلامي في تكوين المجتمع السوري .

هذا التقدير ليس خاطئاً كلياً في الواقع ، لكن له جانب موضوعي يتمثل في انطواء الصفحة التاريخية للهيمنة الإسلامية ، وخروج مجموعات غير إسلامية وإسلامية غير سنية من هامشية ألفية ، لم تعد مقبولة . وله جانب ذاتي وإيديولوجي ، اندرج ضمن ما يجدر تسميته سياسة الأقليات ، وهي سياسة يحركها نازع تعميم الوضع الأقلوي على الجميع ، والحيلولة دون تشكل أية أكثرية وطنية . برزت المشكلة في عهد حافظ الأسد الذي شهد تداعي القومية العربية ، حركة وفكرة ، وفشل بناء أكثرية وطنية حول فكرة العروبة (فوق فشل أي عملية توحد عربي) ، دون أن يبذل أي جهد لتشكيل أكثرية جدية حول الوطنية السورية . «سورية الأسد» ، أي جعل الولاء لحافظ الأسد أساساً للوطنية السورية ، ليس برنامجاً صالحاً لتشكيل أكثرية وطنية . هذا حتى لو لم نقل شيئاً عن اعتماد الرجل سياسة الأقليات ، محلياً وإقليمياً .

٨

في عهد الأسد الأب جرت الاستفادة العظمى من الصفة اللاطائفية

للسنين السوريين العرب أو من عسر تطيفهم^(١). وحين سحق الإخوان المسلمين في أواخر السبعينات ، وهم عامل التطيف النشط في الوسط السني ، لم يجر ذلك في سياق نزع تطيف عام ، بل بالعكس في سياق يعزز الطائفية عموماً عبر أشكال متنوعة من التمييز ، وبكثير من الغش والمخاتلة . نظام حافظ الأسد طائفي لأنه اعتمد في إعادة إنتاجه على ركائز طائفية ، وعلى توسيع الفوارق الدينية والمذهبية بين السوريين باليات يتوسط فيها نطم ممارسة السلطة ، فوق التفاوت الظاهر لاعتبات تماهي السوريين فيه ، تفاوتاً يتصل بالدين والمذهب .

أقام الرجل نظامه على التبعية الشخصية ، مازجاً الترغيب بالترهيب ، ومقوضاً المؤسسات والقواعد القانونية العامة ، أي الدولة . ومع صعود المحسوبيات في سنوات حكمه كبديل عن الدولة ، نرعت الطوائف إلى التشكل كشبكات محسوبية فعالة ، وشكل نافذون (ضباط كبار ، رجال دين ، رجال سلطة ، أصحاب ثروات كبيرة ، شيوخ عشائر ...) عَقَدَ تلك الشبكات أو نقاط الكثافة والتماسك فيها ، النقاط التي تشدُ نسيجها إلى بعضه وتمنحه قواماً وصلابة .

تشكلت شبكات محسوبية فعالة علوية (ضباط ورجال حكم بخاصة) ومسيحية (مطارنة و«رجال أعمال» بخاصة) ودرزية («شيوخ عقل» وحزبيون) ، وشيعية (رجال مال ودين) . أو بالأصح تشكلت هذه المجموعات الاجتماعية الثقافية في صورة لا تكاد تُبقي أحداً منها بعيداً عن «واسطة» مؤثرة أو محروماً من صلات تتيح له النفاذ إلى بيروقراطية الدولة لتأمين مصالحه المشروعة أو غير المشروعة . ولعل في ذلك ما يسهم في شرح ازدياد صعوبة التعبئة السياسية المعارضة في هذه الأوساط التي آل موقفها من الثورة والمعارضة السياسية إلى أن

(١) من عناصر عسر التطيف ، فضلاً عما هو مذكور في المتن ، حقيقة أن السنيين السوريين مكونون من مجموعات إثنية فرعية متعددة ، غير قليل منها ليست عربية ، وإن تكن تعربت لغوياً ، مثل الشركس وكرد دمشق وحماه ، منها ما لم تتعرب مثل كرد الجزيرة .

يحاكي موقف «الشوام» من البعثيين والشيوعيين في خمسينات القرن العشرين .

هذا بينما تعذر أن تتشكل شبكة محسوبيات («واسطات») سنية جامعة ، رغم تشكل شبكات محلية في أوساط سنية سورية ، في جوران أو دير الزور مثلاً ، أو بعض عشائر الجزيرة وحلب ، لكن كل واحدة منها كانت ضيقة التأثير وقوتها محدودة ، أشبه بطوائف فرعية صغيرة ، ولا تأثير طائفيًا سنيًا عاماً لها .

أهم هذه الشبكات «السنية» هي الشبكة الشامية . وقد كانت قبل الحكم البعثي قوية ومتداخلة بصورة كبيرة مع الحزب الوطني ذي القاعدة الدمشقية الغالبة . وكانت قوتها ونفاذها في مراتب الحكم بين زمن الاستقلال والحكم البعثي هي ما جعل «الشام» منيعة دون اختراقات بعثية وشيوعية في خمسينات القرن العشرين ، ودون اختراقات مهمة من طرف الإخوان المسلمين أيضاً . وإضعاف تلك الشبكة أيام الوحدة السورية المصرية هو بلا ريب من العوامل التي حفزت «الضباط الشام» إلى الانقلاب عليها . والموقف السلبي للشوام من الحكم البعثي عموماً ، وبخاصة من حكم «الشباطيين» في سنوات ١٩٦٦ و ١٩٧٠ ، وهو العهد الذي يناصبونه أشد العداء ، تعود إلى تقويضه الأسس الاقتصادية والاجتماعية لما يمكن أن تسمى «الطائفة الشامية» التي سترحب بحرارة بحافظ الأسد حين أسقط نظام ٢٣ شباط ، وأعاد تقريب ما بقي من الشبكة الشامية ، التجار ورجال الدين وبخاصة . وفي سنوات ابنه أخذ يتنامى ميل معارض في الأوساط الشامية بتأثير المفعول الاستقطابي المتعدد المستويات (اجتماعي ، مكاني ، ثقافي . . .) لتحرير الاقتصاد ، وقد تسبب في تهيمش البلدات المجاورة لدمشق (دوما ، حرستا ، داريا ، قدسيا ، الهامة ، التل ، عين ترما ، زملكا ، سقبا ، المليحة . . .) ، والعلاقة بينها وبين المدينة متشابكة على مستويات متعددة وتشكل المجال الحيوي للمدينة بتأثير الغوطة وبردى بخاصة ؛ وكذلك بفعل احتلال برجوازية جديدة تكونت في ظل الحكم الأسدي ومن ضمن مراتبه مواقع الصدارة في اقتصاد السوق الجديد .

أما في النطاق السوري العام فقد بقي كثير من الناس والمناطق خارج تأثير الشبكات الجديدة ، ولا تحميهم في الوقت نفسه مؤسسات وقواعد عامة . يشمل هذا النطاق الكرد السوريين عموماً ، الأمر الذي يسهم في تفسير درجة التعبئة السياسية الأعلى في الوسط الكردي . حيث هناك شبكات محسوبة فعالة ، تتدنى فرص التنشيط والتعبئة السياسية ، والعكس بالعكس .

وبقدر ما جرى إضعاف الدولة وحلول الأشخاص والمجموعات والروابط بينهما محلها ، فقد انعكس ذلك بصورة مباشرة تصاعداً في نفوذ وقوة وجهاء ومشايخ دين والموسرين من الناس . هنا الأساس في انتعاش العشيرة والطائفة في ظل الحكم الأسدي . إنه انتعاش «سياسي» في الواقع ، كما يعرف شيوخ العشائر قبل غيرهم . فقلما يكون لهم نفوذ حقيقي لهم في عشائرتهم ذاتها ، ويندر أن يكونوا حتى «واسطات ثقيلة» لمن يحتاجهم .

وفي الوقت نفسه لم تتشكل شبكات محسوبة عابرة للطوائف ، ربما إلا على مستوى الشرائح العليا من البرجوازية السورية ، وهي الشرائح الأدنى حاجة إلى مثل هذه الشبكات . ثروتها تفتح أمامها الأبواب المغلقة .

قد يكون ما يترتب على هذا الواقع من انكشاف وشعور بالعجز من أشد أسباب السخط المنتشر في أوساط سنيين سوريين أكثر من غيرهم ، وقد تكشف مداه في الثورة السورية . ففي غياب العدالة القانونية ، وغياب شبكة محسوبة سنية عامة فعالة ، أو شبكات جهوية وعشائرية تغطي البلد كله ، يجد سوريون كثيرون ، من منابت سنية ، في الأرياف وضواحي المدن وأحيائها الطرفية أنفسهم في موقع الغارمين المفتقرين إلى سند يحميهم . وأكثرهم لا يملكون المال الكافي لدفع رشاوى تيسر تسيير مصالحهم ، علماً أن الرشوة هي القوة الثانية بعد المحسوبة لتسيير الأمور في «سورية الأسد» . يضاف إلى ذلك استلاب سياسي وثقافي في أوساط الإسلاميين ، من جراء شروط سياسية تحرمهم من النشاط العام وتشدّد الرقابة حتى على غير المنظمين منهم .

ولمّا في الزمن البعثي ، وفي عهد حافظ الأسد بخاصة ، بدأت تظهر سرديّة

مظلومية سنّية : إن النظام يميز في الوظائف ، في الجيش والأمن والإعلام
بخاصة ، ضد السنّين ، وعند الفئات المحافظة إنه يعتمد إفساد أخلاق السكان
(الأخلاق الجنسية تحديداً) ، وإنه يضطهد المسلمين (= السنّين) بما هم كذلك .
ويجري التركيز على نحو متوقع على ما وقع على الإسلاميين من تعذيب وقتل
ونفي ومجازر ، وبخاصة في مدينة حماة ١٩٨٢ ، وقبلها مذبحة تدمر وسيرة
سجنه . وبموازاة سردية المظلومية هناك عناصر لسردية تفوق ، تبرز تدين السنّين
وأخلاقهم ، وتضحياتهم ، مع تلميح متفاوت في صراحته إلى قلة إيمان وأخلاق
غيرهم . سردية المظلومية أقوى وأوسع تداولاً بكثير من سردية التفوق التي تبقى
داخلية عموماً ، محصورة في الأوساط السنّية المعيارية ، أعني الأكثر مطابقة
لنفسها مع الإسلام السنّني من رجال دين ومناضلين إسلاميين . والواقع أن هذه
السردية منتشرة حصراً في الأوساط التي تنتجها ، ويصعب وصفها بأنها سردية
سنّية عامة ، أو يزوج لها عموم السنّين .

يلزم التوضيح هنا أن السرديات ليست تاريخاً ولا هي معرفة اجتماعية
«موضوعية» ؛ إنها خطابات جمعية ، لا مؤلف لها ، تمتزج فيها وقائع صحيحة
بهواجس وتطلعات ومخاوف وأوهام وأشواق ، وهي موجهة نحو توحيد الجماعة
المعنية ووضعها في أحسن صورة وإظهار جدارتها وإضفاء أكبر قدر من الشرعية
على مطالبها . ولذلك فإن المساس بالسرديات ، حتى حين تشمل خرافات
مكشوفة ، وكثيراً ما يكون الحال كذلك ، يبدو طعناً بكرامة الجماعة المعنية
وإباحة لها . وبخاصة حين يأتي في سياق صراع السرديات ، وليس في سياق
البحث الاجتماعي والتاريخي .

ورغم الطابع الجمعي واللاشخصي للسرديات إلا أن منتجيتها عموماً هم
المناضلون والمثقفون العضويون للجماعات الذين يعملون على تحويل سرديتهم إلى
قصة مهيمنة في أوساط جماعتهم وفي المجتمع الأوسع ككل ، بما في ذلك عبر
الصراع مع سرديات أخرى داخل الجماعة نفسها وضمن المجتمع .
وعلى هامش هذا الاستطراد قد يكون مفيداً القول إن ما يقوم به المثقفون

العضويون في مجتمع مترجع الاندماج مثل مجتمعنا هو إنتاج السرديات بغرض الهيمنة ، وليس النقد وإنتاج المعرفة . إلا بقدر ما يقتضيهما إنتاج السرديات .

وبالعودة إلى سياقنا ، المقصود من سرديتي التفوق والمظلومية السنيتين شد السنين إلى بعضهم ، بخاصة عبر إظهار أنهم يتعرضون إلى تمييز جمعي من وراء أي فوارق محتملة بينهم . الفاعلية التوحيدية لسردية الاضطهاد أقوى بكثير من سردية التفوق .

وكخلاصة فإن «صورة» الطوائف تتشكل في السرديات وعبرها ، أما «مادة» الطوائف فتتكون من شبكات المحسوبية . الشبكات تشد هذه الجماعات إلى بعضها ، والسرديات تضيف عليها الشرعية والقيمة . لكن هذه كله ينبغي أن يفهم على خلفية الصراع على السلطة والنفوذ العام . الطائفية مسألة سياسة وسلطة ، وليست مسألة أديان ومذاهب .

٩

قد نلاحظ أنه ليس هناك ما يعادل التمييز بين إسلاميين وعموم المسلمين السنيين عند المجموعة الدينية والمذهبية الأخرى . الكنيسة أو الكنائس المسيحية تقوم بدور عام ، لكنها لا تفكر بنفسها كطليعة سياسية للمسيحيين ، رغم أن الأمور سارت في العهد الأسدي باتجاه تقوية روابط الاستتباع بين عموم المسيحيين والكنائس ، وبين الكنائس والنظام . وليس بين الدروز والعلويين والإسماعيليين ما يشبه ذلك أيضاً .

والأساس الجوهرى لهذه الملاحظة الاجتماعية أن من شأن تشكل «إخوان مسيحيين» أو «إخوان علويين» . . . أن يجمد الجماعات المعنية في وضع أقلّي ، تتفوق مضاره العازلة على التمثيل المفترض لمصالح هذه الجماعات . أنسب لها من الانزواء في تشكيلات دينية تُضعفها وتعزلها أن تنحاز هذه الجماعات إلى أطر سياسية وفكرية تحتفي بمثل غير دينية للنظام الاجتماعي والسياسي ، ويمكن

أن تشكل حولها أكثرية جديدة ، تجمعها على قدم المساواة مع غيرها . وكان هذا ميلها السياسي العام بالفعل قبل أن يتمكن النظام الأسدي من استتباع أكثرياتها عبر تنفيعات وشبكات محسوبة فعالة . انعكس هذا إيديولوجياً في الخوف من التغيير السياسي ، وفي المطالبة بضمانات وأوضاع خاصة ، وليس بالمساواة والحرية . وهو ما يشجع عليه اليوم في سياق الثورة السورية مفهوم «حماية الأقليات» الذي تروج له القوى الغربية وروسيا .

ولعل أقرب شيء إلى التقابل بين إسلاميين وعموم السنين هو العلاقة بين النواة الأمنية للنظام في «سورية الأسد» والبيئة العلوية . لكن هذه العلاقة ذاتها نتاج الانحطاط الأسدي للنظام البعثي باتجاه إنتاج علوية سياسية تمسك بالمفصل الأمني للنظام ، وليست مبدأه الأول . ومعلوم أنها اقتضت إضعاف أية قيادات دينية علوية أو مرجعيات مستقلة ، كي يكون النظام المرجع الحصري للعلويين .

لدينا في الحاليين قوة سياسية تستند إلى مبدأ عام ، «الدولة» في حالة المخابرات و«الدين» في حالة الإسلاميين ، وتعمل على تحقيق الذاتية السياسية لمن تحاول احتكار ولاءهم ، وتعادي بشدة ، وقد تقتل ، من يعترض على ولايتها إن اقتضى الأمر . ومعلوم أن العلاقة بين الكيانين ، نواة النظام الأمنية والإسلاميين ، بالغة العدائية ، على نحو يصعب تفسيره بمنطق الدولة العامة وحاجاتها الأمنية . وبالمثل نرى تماثلاً بنيوياً بين الشكليات العدميين لكل من الأجهزة الأمنية والإسلاميين ، أعني الشبيحة والقاعدة .

على أن علاقة الإسلاميين بجمهورهم المسلم المفترض تنحدر في الواقع من تراث فكري سياسي مختلف ، هو الذي تنحدر منه علاقة البعثيين بجمهورهم العربي المفترض وعلاقة الشيوعيين ب جماهير الكادحين في بلدانهم . وعلى نحو ما يعتبر البعثيون سكان بلداننا عرباً حصراً ، ما يقود حتماً إلى تهميش غير العرب ، ومعهم العرب الذي لا يتعرفون في البعثية على حقيقتهم و«رسالتهم» ؛ وعلى نحو ما يعتبر الشيوعيون شعوب بلدانهم جماهير من البروليتاريا

والفلاحين والكادحين ، فيهمشون من ليسوا كذلك ، ويلحقون بهم الكادحين الذين لا يروقهم التمثيل الشيوعي لمصالحهم الحقيقية ؛ على هذا النحو أيضاً يعمل الإسلاميون على تمثيل المسلمين ، وهم ما يهمش غير المسلمين ، والمسلمين غير السنين ، والسنين غير الإسلاميين . لا يخطئ البعثيون في افتراض أن العرب أكثرية ، بل في تقرير ماهية عربية ثابتة ودائمة وغير تاريخية أو متغيرة ، تجعل من وجود غير العرب واقعاً عارضاً ولا قيمة له ، وتالياً غير جدير بالحسبان سياسياً . ومثلهم ، لا ينكر الشيوعيون وجود غير البروليتاريا ، لكن في البروليتاريا وحدها تتكثف الإنسانية ، وحريتها وحدها تؤسس لحرية البشر جميعاً ، الأمر الذي يجعل من كل اضطهاد يقع على غير البروليتاريين أمراً قليل الأهمية ، أو حتى شيئاً تقديمياً . وينطلق الإسلاميون من أن بلداننا إسلامية على نحو ماهوي وثابت ، وتالياً يتعين أن يحكمها «الإسلام» ، أي هم . غير المسلمين وغير الإسلاميين موجودون ، لكن وجودهم ثانوي ولا يؤثر على الماهية . هذه هي السياسة التي تتبع من مفهوم الإسلاميين لذاتهم وللدولة والمجتمع ، وليست بالضرورة السياسة التي يمارسونها فعلياً . لكن بذور الطغيان كامنة هنا ، وفي المثاليين البعثي والشيوعي نعلم أن هذه البذور أينعت طغياناً ناضجاً . وليس هناك سبب لافتراض أن نحصل على غنب ديمقراطي من شوك إسلامي مماثل .

والأرجح أن أول من قد يدفع ثمن سياسة تعمل على مطابقة الواقع العارض لمجتمعاتنا مع ماهيتها الإسلامية الحقيقية أو «الأصيلة» هم السنين غير الإسلاميين والمقاومون للإسلاميين .

وهذا في الواقع يطرح معضلة بالغة القسوة على عموم الفاعلين العامين في سورية (والبلدان العربية) ، المنحدرين من أصول سنية بخاصة . فمن جهة لم يعرف تاريخنا المعاصر حالة واحدة جرى استبعاد الإسلاميين فيها من الحياة السياسية إلا في سياق استبعاد عام طال غيرهم من يساريين وقوميين وليبراليين . وتالياً فإن الدفاع عن الحريات العامة والديمقراطية لا يستقيم دون أن

يشمل الإسلاميين . لكن من جهة أخرى تتعارض نظرة الإسلاميين الماهوية إلى مجتمعاتنا كمجتمعات إسلامية جوهرياً مع أسس التفكير الديمقراطي . الديمقراطية تُبنى على الوجود الواقعي والنثري للناس ، وليس على الماهيات . ولا نرى سبيلاً لمعالجة هذه المعضلة غير الانخراط في الصراع والعمل على تأهيل موازين قوى اجتماعية وسياسية تحول دون أن يكرر الإسلاميون سيرة البعثيين والشيوعيين .

هل هناك فرصة كبيرة لذلك؟ ليس كثيراً . لكن من وجهة نظر تاريخية قد يكون صعود الإسلاميين السياسي اليوم مدخلاً إلى مقاومة سياسة الماهيات وفكر الماهيات ، أي إلى التجدد الثقافي والفكري ، وهو منذ الآن يغدو ضرورة حياة في مجتمعاتنا ، فضلاً عن كون هذه المقاومة مدخلاً للتحرر السياسي . ولعل نقطة الانطلاق في المقاومة الفكرية والسياسية أن الماهية الإسلامية ذاتها بناء سياسي ، مصمم كي تكون السلطة حقاً بديها للإسلاميين ، وليست تلك الماهية طبيعة مجتمعاتنا أو حال البداهة فيها . ومثلها في هذا الشأن الماهية العربية . وهما لذلك بالذات محتاجتان للطغيان لدعمهما وإقامتهما نظامين سياسيين .

فرص التجدد الإسلامي والعربي تمر عبر نقد الماهيات ومقاومة سياسة الماهيات والطغيان ، وإظهار وتعهّد التعدد والتاريخية إلى قلب الإسلام والعروبة .

١٠

سجلت الثورة تصاعداً في الوعي الذاتي السني غير مسبوق . المتن الاجتماعي الثقافي للثورة يتشكل من سنين . لكن أسباب ذلك اجتماعية قبل أن تكون دينية أو مذهبية . الأمر يتصل أساساً بضعف أو انعدام شبكة المحسوبيات السنية في نظام اجتماعي سياسي يعتمد بقدر واسع جداً على المحسوبيات .

وبفعل «تحرير الاقتصاد» وتراجع وظائف الدولة الاجتماعية في عهد بشار ،

عانت بيئات سنية في العديد من مناطق البلد انكشافاً اجتماعياً خطيراً يفوق ما تعرضت له غيرها . وقاد «تحرير الاقتصاد» أيضاً إلى تشكل سوق عمل جديدة محابية للمدن على حساب الأرياف ، وللمدن الكبرى على حساب الأصغر ، ومراكز المدن على حساب أطرافها وضواحيها ، ولأصحاب الثروة (وطبعا النافذين في السلطة) على حساب الشرائح الأفقر .

في وقت لاحق من الثورة ، وبعد ارتفاع عدد الشهداء إلى الألوف ، مع الظهور الواضح للاستهداف التمييزي للبيئات السنية الثائرة (النظام الذي يقوم قسط من شرعيته الدولية على مبدأ «حماية الأقليات» يحاذر أن يقع شهداء مسيحيون أو دروز أو إسماعيليون ، أو كرد) ، أخذت المشاركة السنية في الثورة تتغذى أيضاً من هذا الواقع التمييزي المتجدد ، وليس من واقع الهامشية الاجتماعية والاقتصادية وحده .

وبعد أن كان هذا المحدد الاجتماعي الاقتصادي ينعكس في شعارات وطنية واجتماعية عامة (الشعب يريد إسقاط النظام ؛ الله ، سورية ، حرية وبس ؛ واحد ، واحد ، واحد / الشعب السوري واحد ؛ بدنا نقولها عالمكشوف ، حرامية ما بدنا نشوف ...) ، أخذ المحدد الطائفي التمييزي ينعكس في شعارات إسلامية ، تزداد تشدداً مع إمعان النظام في استهدافه التمييزي . ومن الشعارات التي يستصلحها الشعور الطائفي السني المتصاعد واحدٌ منسوج على شاكلة شعار أسدي ، وله البنية الاستيعادية نفسها : قائدنا للأبد / سيدنا محمد!

على أن أعم ما انعكس فيه القتل التمييزي ظهور المكون العسكري للثورة ، وهو ليس مكوناً حصراً من سنين ، لكن أكثرتهم فيه تفوق كثيراً أكثرتهم بين السوريين ، وأكثرتهم بين الثائرين بالذات .

ومن وجهة نظر تاريخية قد يرى إلى الزمن الأسدي ككل بأنه الزمن الذي تعرض فيه السنيون ، بما هم كذلك لتمييز ، فكان أن انعكس ذلك اشتداداً في تماسكهم ووعيهم الذاتيين .

مع ذلك ليس هذا واقعاً ناجزاً أو في سبيله إلى النجاح . التمايزات الجبهوية في البيئات السنية السورية يرجح لوزنها أن يزيد ، ولا يقل ، بعد السقوط المأمول للنظام . وهناك «تطور غير متكافئ» لهذه البيئات على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والدينية ، وتشكل بعضها أوساطاً مستقبلية لإسلاميين متفاوتي التشدد (إخوان ، حزب التحرير ، سلفيين ، سلفيين جهاديين ...) ، وبعضها أقل ترحاباً . هذا فضلاً عن التمايزات الطبقية القديمة والجديدة .

١١

كانت الميزة التاريخية للسنيين السوريين أنهم لا يشكلون طائفة . هذا ما أهل هذه البيئة التي تنماهى أوساطها النشطة بالإسلام العام لأن تكون متناً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً في سورية طوال نحو نصف قرن بعد نشوء كيائها المعاصر . انتهت هذه الفترة مع الحكم البعثي . وغدت استعادة الموقع «المتني» للسنيين اليوم مشروعاً رجعياً بكل معنى الكلمة ، غاية ما سنحصل عليه دكتاتورية حزبية تسيّس الإسلام بعد دكتاتورية حزبية تسيّس العروبة .

وبدل متن سوري معرف دينياً ، وممتنع لذلك بالذات ، سيتحول السنيون الذين يحاول الإسلاميون جعلهم متن سورية بعد الثورة إلى طائفة خاصة ، أي بالضبط إلى لا متن (لا متن طائفيّاً ممكناً لسورية ، أو لأي بلد) ، وربما يحرض ذلك ديناميات صراعية ضمنهم ، فكرية وسياسية واجتماعية ، تميز بين طائفة (أو طوائف) الإسلاميين السنية ، وبين جمهور سني مؤمن وغير مؤمن متنوع ، يعمل على تطوير عالم وحياة جديدين .

من شأن نجاح مشروع الإسلاميين ، وهو تطييف السنيين ، أن يكون فشلاً كبيراً على المستوى الاجتماعي والثقافي والنفسي ، للمسلمين السنيين ولسورية ذاتها . وربما يفتح الباب لأسوأ المخاطر : تقسيم الدولة كمؤسسة حكم وفق نظام تحاص طائفي ، يبقى سورية مريضة إلى ما شاء الله ، على ما هو حال لبنان اليوم ، أو أسوأ تقسيم الدولة ككيان وتوزيعها بين طوائف لا تطيق بعضها .

والمفارقة التي تميز وضع السنيين السوريين أنهم لا يستطيعون أن يشكلوا أكثرية سياسية دون أن يتحولوا إلى وحدة سياسية ، تتصرف على نحو موحد أو متقارب ، أي دون التحول إلى طائفة لا يكاد يتميز عنها غير قلة من «المنشقين» . وهم بفعل كونهم أكثرية مطلقة تزيد نسبتها على أية مجموعة تتلوها بما بين خمس وست مرات ، وانتشارهم في جميع مناطق البلد ، ما بينهم من فوراق جهوية وطبقية وفكرية ، لا يشكلون وحدة أو مجموعاً متميزاً تتفوق تفاعلاته الداخلية على تفاعلاته مع غيره ، ولا توحدتهم شبكة محسوبة جامعة ، ولا يتصرفون سياسياً على نحو متماثل أو حتى متقارب . وهو ما يعني ، مرة أخرى ، أنهم لا يشكلون طائفة ، رغم الفاعلية التطيفية للإسلاميين ، ورغم المفعول المطّيف لنظام قائم على المحسوبة والتمييز الطائفي ، وحتى رغم القتل التفاضلي والمجازر الطائفية . بعبارة أخرى لا يسجل السنيون بصفتهم كذلك أكثرية سياسية إلا إذا تحولوا إلى أقلية سيكولوجية ، وخسروا تعددهم الداخلي .

يصون التعدد السني فرص سورية في مستقبل أقل طائفية . من هذا التعدد نسبة ليست ضئيلة لا تزال موالية للنظام ، ومنه تيارات إسلامية متنوعة ومتنازعة ، بعضها سلفي جهادي ، ومنه جمهور عام متنوع متفاوت درجات الدين ، ومنه بالتأكيد علمانيون وغير مؤمنين . وهو ما يعني أنه إذا سقط النظام فإن السنيين لا يشكلون قاعدة اجتماعية جاهزة لأي إسلاميين ، وأن قطاعات لا بأس بها منهم ستكون معارضة للحكم السني المفترض ، أيأ يكون معنى هذه العبارة . وهو ما سيلزم أي حكم جديد بأن يكون معتدلاً ، وربما يتحالف مع منحدرين من «أقليات» لمواجهة التطرف ، الأمر الذي سيكون له مفعول مُضعف للاستقطاب الطائفي . بالطبع يمكن تصور حكم سني متطرف ، تقوده جماعات مثل داعش أو جبهة النصرة ، لكن هذا سيكون حكم طغيان على الجميع ، يعاني منه سنيون وغير سنيين .

هذا بالطبع إن لم يجر تفتيت البلد على نحو يبدو أن تمادي الثورة/ الحرب

يجعله محتملاً ، وعلى ما هو مكتوب أصلاً في طائفة النظام وسياسة «تحالف الأقليات» المنسوب إليه . من يعتمد سياسة فرق تسد ليحكم ، لن يمتنع عن تقسيم البلد إن اضطر كي يبقى له ما يحكمه .

١٢

قام النظام على استبعاد شرائح اجتماعية من أشكال الحماية التي لم يعد يستطيع توفير غيرها في السنوات الأخيرة ، الرشوة والمحسوبية . هذه الشرائح تعرض حركية سياسية وفكرية ، واستعداداً للتعبئة السياسية لم تعرفه سورية منذ خمسينات القرن العشرين . الثورة هي التعبير الكبير عن هذه الحركية . لكن السلفية ، وهي إيديولوجية إسلامية طهرانية متشددة ، يمكنها أن تكون الشكل الأبرز للحركية السياسية لأوساط سنية متسعة يتطور مزاجها الثائر ويتجذر ، بالتناسب مع عنف النظام وتطرفه . الفكر السلفي أكثر ملاءمة للطلب الفكري والسياسي لشرائح مفقرة في الأرياف والبلدات والأحياء الطرفية التي ينحدر منها الشباب الثائرون الغاضبون ، من أشكال الفكر والتدين الإسلامي الأكثر تعقيداً ، التي ربما تلائم شرائح مدينية من الطبقة الوسطى .

في تبسيطها وقاعدتها الاجتماعية «البرجوازية الصغيرة» وطابعها التعبوي وغضب معتنقيها المتولد عما تعرضت له بيئاتهم الاجتماعية من تدهور في السنوات الأخيرة والمفعول الاستفزازي لاقتصاد السوق الجديد ، قد يمكن اعتبار السلفية تحديداً وريثة للإيديولوجية البعثية التي اجتذبت جمهوراً مائلاً في خمسينات القرن العشرين وستيناته . كان البعثيون أبناء أرياف مهمشة ، من «الأقليات» أو من بيئات سنية طرفية ، يجمعهم الغضب من المدينة التي تهيمن فيه طبقة ملاك أراض وتجار موسرين ، سنية أساساً ، ويحولون غضبهم إلى نضال ضد ما يوصف بأنه تحالف رجعي بين البرجوازية والإقطاع . وقد وفر لهم ميشيل عفلق ضرباً ملائماً من الكفاف الفكري النضالي ، لم يتأخر في الابتعاد عنه كل بعثي متطلع إلى تفكير أكثر تعقيداً . أما السلفية فتجذب شباباً سنياً

حصراً ، ضد أوضاع امتيازية ، تسيطر فيها البرجوازية الجديدة التي أثمرها نصف قرن من الحكم البعثي . مراكز المدن الكبرى ، دمشق بخاصة ، تشكل معرضاً لمباهج تشبه تلك التي استفزت الشاب القادم من ريف اللاذقية قبل نصف قرن وأكثر .

هل يكون السلفيون بعثيي اليوم؟ دلالة الاسمين مقاربة .
لكن الأكيد أن ما فرقه البعثيون يتعذر على السلفيين توجيده .

١٣

ختاماً ، السؤال الذي يلزم أن يطرح في مقالة تتكلم على السنيين السوريين هو : هل ستعرض «الأقليات» للمخاطر إذا سقط النظام الأسدي ، وتصدرت المشهد السياسي السوري نخبة جديدة ، أكثريتها من السنيين؟ هذا السؤال مضمّر في مبدأ «حماية الأقليات» الذي يبدو أنه يشغل بال قوى غربية وروسيا على ما سبق القول . ويتضمن المبدأ أن مصدر الخطر على الأقليات هو «الإسلام» أو الأكثرية الإسلامية التي تبدو عدوانية على نحو متأصل ، وكنية الأنانية ، وتهديد الأقليات مُحتم على يديها . والافتراض المضمّر في هذا التقدير أن الأكثرية الإسلامية المزعومة موحدة دوماً وتتصرف بصورة موحدة ، وتضبط في تصرفها بعقائد إسلامية عدوانية حيال كل من هو غير مسلم . يفترض التقدير ذاته أن هناك أقليات متماثلة المكانة ، وأنها تعامل ككتل متجانسة ، وتلقى المعاملة العدوانية نفسها .

لكن مجمل هذا الطرح غير تاريخي ومفتقر بالكامل إلى حس الواقع ، وهو يبني صورة معيارية أو ماهوية لما يفترض أنه الإسلام ، ثم يفترض أن إسلام مجتمعاتنا الواقعية ينضبط به ، وأن المسلمين الواقعيين متصوون تمام الانضواء تحت راية هذا الإسلام المجرد . هذا في الواقع استيهام أوربي لا يقول أي شيء واقعي عن الإسلام التاريخي اليوم ، أو في أي يوم .

الواقع أن ما يحتمل أن يعرض لبعض الأقليات من مخاطر لا يتولد عن

وجود جماعة إسلامية موحدة ، أو عن طائفة سنية موحدة ، بل بالضبط عن امتناع توحد السنيين أو حتى اقترابهم من التوحد . يمكن تصور مجموعات متشددة ، طائفية التفكير والسياسة ، تجعل من تفوق العقيدة الإسلامية السنية حجر الزاوية في سياستها ، ولا يشغل غير المسلمين والمسلمين غير السنيين غير مواقع ثانوية في تصوراتها للدولة والمجتمع . هذا ينطبق بخاصة على ما نسميه «الإسلام العسكري» أكثر من «الإسلام السياسي» ، أعني السلفية الجهادية بخاصة ، أو أية مجموعات إسلامية سنية مسلحة . الطائفية موقف مبدئي عند هذه المجموعات . لكن «الإسلام السياسي» ليس مبرراً من هذا المنزع أيضاً . ومعلوم أنه ضعيف فكرياً أمام الإسلام العسكري ، وقلما يتجرأ على نقده أو هو يفعل ذلك على نحو عابر . «الإسلام العسكري» ، بالعكس ، يوجه نقداً لاذعاً للإسلام السياسي ، ويحصل أن يصفه حتى بالعلمانية ، وهذا تحقير ما بعده تحقير من وجهة نظر الإسلاميين العسكريين .

على أي حال ، هذه الأقليات السنية ، أو الطوائف السنية الفرعية ، يمكن أن تشكل خطراً متفاوتاً على الأقليات غير السنية وغير الإسلامية . وربما تختلط في مثل ظروفنا الراهنة نوازع الانتقام (ومحركاتها سياسية) باعتبارات عقدية وسوابق تاريخية . ولذلك يمكن لهذه المخاطر أن تزداد كلما دفعت أوساط سنية نحو مزيد من التصلب والراديكالية في مواجهة النظام ، وهو الميل العام اليوم بفعل تصلب النظام وتطرفه .

على أن «الأقلية» الأشد تعرضاً للمخاطر على يد «طائفة» فرعية سنية متشددة هم السنيون العلمانيون وغير المؤمنين على ما سبق القول . سياسات الماهية تقتضي أولاً استئصال هذه الشوائب . وأول الطائفية دوماً ليس مواجهة طوائف أخرى ، بل «الخونة» من طائفتنا .

ثم إن هذه «الأقلية» هي الأكثر تعرضاً للتهميش أيضاً إذا وقع الممتنع : توحد السنيين ، وتحولهم إلى طائفة . هذا غير ممكن في الشروط الراهنة إلا بإشراف نظام طغيان سني ، تسيطر فيه الأقلية التي تسمى الإسلاميون . وأول

ما سيحطمه نظام كهذا هو أيضاً من يجسدون اللاتائفية بين السنيين ،
العلمانيين ، والبيئات المحلية الأقل تمذهباً دينياً ، الإسلام الشعبي . أي عملياً
أكثرية السنيين .

والخلاصة أن منبع الخطر على أية أقليات ممكنة هو منبع الخطر على أية
أكثريات أيضاً : الطغيان . وفي مواجهة طغيان ديني محتمل لا يصلح طغيان
بلون آخر سنداً . ما يمكن أن يصلح هو العمل على بناء أكثرية وطنية جديدة ،
فيما وراء أكثريات الدين والإثنية والمذهب ، وفيما وراء تعميم الوضع الأقلوي
على الجميع .

هذا يتطلب إصلاحاً كبيراً لسلم القيم الاجتماعية لمصلحة العمل والعلم
والكفاءة ، على حساب السلطة والثروة والقرباة التي تتصدر سلم القيم القائم
اليوم . وهو ما يقتضي أن يكون نصيب العمل والعلم من الدخل الوطني أعلى
بكثير مما هو الحال اليوم . حيث يتمركز المجتمع حول السلطة أساساً يصعب
نصب حواجز في وجه الطائفية . المجتمع اللاتائفي هو مجتمع العمل .

دمشق ، تشرين الأول ٢٠١٢

المنابع الإسلامية السنية للطائفية في سورية

وراء المنبع السائد للطائفية في سورية ، وهو نظام سياسي قائم على تمييز أكيد بين السوريين وفق منابتهم الأهلية في الدولة العامة ، هناك منبع آخر ، منبع ، يتمثل في الموقع المهيمن للعقيدة السنية ولمديري أجهزتها وممارساتها ورموزها في الحياة الدينية في البلد . تقع «سلطة تعريف الإسلام» بأيدي سنيين سوريين ، وهم يرثون من الدولة السلطانية القديمة أوضاعاً حاجبة لتصورات أخرى للإسلام ، أو للدين والحياة الدينية عموماً . وفي الدولة الوطنية المعاصرة تخفي هذه الأوضاع الموروثة حقيقة أن السنيين «طائفة» من السوريين ، ومن المسلمين السوريين . في ذلك ما يحاكي احتكار النظام سلطة تعريف الوطنية ، وتوجيهها نحو حجب الأوضاع والممارسات المتصلة بصفته الطائفية . هذه السلطة الخطابية تقمع تصورات أخرى للإسلام ، وتمنع ظهورها في الفضاء العام^(١) .

(١) كنت استندت إلى مفهوم «سلطة تعريف الإسلام» ، المستعار من باحث نرويجي ، تورستن شيوتز وورن ، ألف كتاباً عن الهوية العلوية بعنوان *Fear and resistance: the construction of Alawi identity in Syria* ، وذلك في بحث قبل سنوات عن «الطائفية والسياسة في سورية» (كتاب نواصب وروافض : منازعات السنة والشيعة في العالم الإسلامي اليوم ، من تحرير حازم صاغية ، ٢٠٠٩) ، للقول إن «هنا ثمة طائفة متبينة وغير مشعور بها فعلاً ... لكن هذا لا يجعلها طائفة أقل» . ترجم الكتاب إلى العربية ماهر الجندي ، ونشره مركز حرمون عام ٢٠١٨ .

أصول الهيمنة السنية

ليس هناك اليوم مؤسسة سنية عامة ومستقلة تقرر أن الإسلام السني هو وحده الإسلام وتنفي غيره ، أو تثبت الأمور على هذه الشاكلة ، وتحكم بعمليات إعادة إنتاج ذاتها . فكيف استقر الأمر على هذا النحو في البلد الذي تحكمه الأسرة الأسدية منذ ٤٤ عاماً؟

من المحتمل أنه تلاقت هنا ثلاثة أوضاع .

أولها أن النخب التي هيمنت في الحياة السياسية والثقافية السورية منذ تكون الكيان السوري الحديث بعد الحرب العالمية الأولى إلى الحكم البعثي ١٩٦٣ ، مروراً بسنوات الاستقلال التأسيسية ، هي نخب سنية المنابت ، ضعيفة الحساسية حيال أوضاع غير عادلة ، إن لم تكن تجني منها فوائد سياسية ، فليست هي المتضررة منها .

ولعله حدّ من فرص استشكال الأمر حينها ، واليوم ، واقع أن السنيين العرب يشكلون أكثرية كبيرة من السوريين ، قدرتها بعض المصادر قبل الثورة بفوق ٧٠٪ قبل الثورة (١) .

إلى ذلك ، كان يبدو أن حضور الدين ككل في الحياة العامة في تراجع بين بدء تشكل الكيان السوري عام ١٩١٨ والانقلاب البعثي عام ١٩٦٣ . ولدت الدولة الوطنية السورية في سياق صراع مع العثمانيين المسلمين ، وطوال نحو جيلين كان يخف وزن الدين ، الإسلام وغيره ، في حياة السوريين العامة

(١) في كتاب عن سورية اليوم منشور بالفرنسية عام ٢٠٠٧ ، بمشاركة كل من بودوان دوبير وزهير غزال ويوسف كرباح ومحمد الديبات ، وردت المعلومات التالية عن الديموغرافيا السورية . السنيون ٧١,٧٪ عام ٢٠٠٤ ، ارتفاعاً عن ٦١,٨٪ عام ١٩٥٣ ، وانخفضت نسبة المسيحيين من ١٣,١٪ إلى ٥,٣٪ في الفترة نفسها . وبينما انخفضت نسبة العلويين قليلاً من ١٠,٩٪ إلى ١٠,٤٪ فقد ارتفعت نسبة الكرد من ٦,٨٪ إلى ٨,١٪ ، فيما استقرت نسب المجموعات الأهلية الأخرى ، باستثناء اليهود الذين تدنت نسبتهم إلى الصفر . عنوان الكتاب بالفرنسية هو : *La Syrie au Présent, Reflets d'une société* ، وهو صادر عن دار سندباد في باريس .

والخاصة ، بينما تصعد إيديولوجيات علمانية وأدوار اجتماعية وسياسية معاصرة ، بالتوازي مع تحسن مستوى التعليم والصحة العامة ومتوسط دخل الفرد ، وامتداد سلطان الدولة ليعطي كل البقاع الترابية للبلد ، وينظم مجالات أوسع لحياة السكان . وحين ألغيت أنصبه الطوائف الإسلامية في البرلمان على يد حسني الزعيم عام ١٩٤٩ (دون مساس بالنصيب المسيحي) ، كان صعود العروبة وتراجع دور الدين في الخلفية التاريخية . وكان يبدو أن العروبة هي الإطار الذي تجدد فيه أية مشكلات متولدة عن التمايزات الإسلامية الموروثة حلها . وكان بدهياً أن الإسلام ليس حلاً لمشكلة تولدت أصلاً منه وفي إطاره . ويجوار العروبة كانت هناك عقائد شيوعية وقومية أخرى ، تشارك العروبة في «العلمانية» ، وفي انخفاض دور الدين في تصوراتها للمجتمع والدولة والمستقبل . تحت تأثير هذا الواقع لم يكذب ينشغل أحد حينها بوضع السلطة الدينية الإسلامية المهيمن . فمن يبالي بما كان يبدو أياً إلى مزيد من الهامشية وضعف التأثير؟

وفي سنوات ما قبل الحكم البعثي تلك تشكل نظام التعليم وتقررت قوانين الأحوال الشخصية وتحدد شكل ظهور الدين في الفضاء العام ، والأعياد الدينية المقررة .

الوضع الثاني أن النخب السنية المهيمنة في سنوات التكوين هي نفسها وريثة أوضاع تاريخية ، عمرها بالقرون ، يشغل الإسلام السني فيها موقع الدين العام ، بينما تنزوي الجماعات الإسلامية الأخرى بعيداً عن المركز ، سياسياً و/أو جغرافياً . في زمن السلطنة ، كانت هذه الجماعات تلتئم في نطاقاتها الخاصة حول عقائدها ، لكنها غير مرئية وغير موجودة في الحياة العامة . هذا الواقع انتقل بتمامه تقريباً إلى الدولة الوطنية الحديثة . لقد جرى تحول سياسي من السلطنة إلى الدولة الوطنية ، لكن لم تجر قطيعة مع التنظيمات السلطانية والهيمنات الواسمة لها . ولم تبذل غير جهود محدودة لإعادة ترتيب العلاقة بين الدين والدولة على نحو يتيح لسكان مختلفي المنابت المشاركة في الحياة العامة

بوصفهم جماعات تأسيسية متساوية . الأرجح أن نخب الحكم ، وهي منحدره من بينات مدنية سنية ، وجدت في هذه الاستمرار ما يلبي نوازعها إلى السيطرة السياسية في الدولة الجديدة . وهي لذلك لم تبذل جهداً لإعادة النظر في العلاقة بين المجموعات الإسلامية على أسس أقرب إلى المساواة والأخوة . في كل حال ، موارد الماضي لا تستمر من تلقاء ذاتها ، تستمر لأنها تتمفصل مع أوضاع اليوم وتلبي حاجات جديدة وتقوم بوظائف جديدة . تمفصلت الهيمنة السنية الموروثة مع أوضاع تشغل فيها نخب سنية مواقع قيادية في الدولة ، وتوافق مصلحتها مع استمرار هذا الوضع .

في سنوات الانتداب الفرنسي ركزت النخب السياسية الوطنية على الجامع الوطني العام والرابطة العربية ، بغرض الحد من قدرة المحتلين على التلاعب بالتمايزات الموروثة ، لكن لم تجر معالجة فعالة للأمر . بل إن زمن الاستعمار الفرنسي دفع إلى كبت التمايزات الإسلامية لمصلحة ما يفترض أنه الإسلام الجامع . من ذلك مثلاً عمل شكيب أرسلان الذي اهتم في الحقبة الاستعمارية بتأخير المسلمين عن غيرهم ، لا بتساوي المسلمين المفترضين ، المنقسمين إلى مجموعات منعزلة عن بعضها ، في الحريات والحقوق فيما بينهم . ومنه على نحو مغاير تفكير ميشيل عفلق في الإسلام كرسالة للعرب . كان افتراض وحدة العرب وواحدية الرسالة يحكم بالتعذر على التفكير في تعدد الإسلام ذاته . وفي المحصلة ، لم يجز الاعتراف بالمذاهب الأخرى ، ولم تعتمد سياسة اجتماعية نشطة في سنوات ما بعد الاستقلال لتحسين أوضاع الجماعات المهمشة .

ولعل الجميع كانوا يفترضون أن هذه الانقسامات الإسلامية كانت آيلة إلى الزوال ، مجرد بقايا من ماض كان يبدو حينها متقادماً وبائداً أكثر وأكثر . أما الوضع الثالث فيتصل بالطابع السرّاني أو «الباطني» للتعاليم الدينية لكل من العلويين والدروز . أما الاسماعيليون فليس لديهم كتاب تعاليم خاصة مستور ، لكن لديهم تأويل رمزي مغاير للتعاليم الإسلامية الشيعية ، وهذه

بدورها تعتمد تأويلات رمزية مغايرة للمتن النصي الإسلامي ، ولها «أحاديثها الشريفة» الخاصة . ومع الإسماعيليين تشكل هذه المجموعات الإسلامية الثلاثة نحو ١٦٪ من السكان . وليس لدى القيادات الدينية لهذه المجموعات دافع للمطالبة بتعليم عقائدها بسبب طابعها السري الذي تكون في أزمنة قديمة كانت مُحاربة أثناءها ، ويُعتقد أن جوانب من هذه المذاهب موجهة بقوة ضد التأويل السني للإسلام . ومديروها العقديون في حرج من حيث إنهم لا يستطيعون الاعتراض على تعليم منسوبي عقائدهم العقيدة السنية ، دون أن يدعوا إلى تعليمهم عقائدهم الخاصة التي يبدو أنه لا يجري تعليمها للصغار أصلاً . ويحدود علمي لم يدعُ الرؤساء الدينيون لهذه المجموعات إلى عدم تعليم الدين أصلاً في المدارس العامة .

وكانت نسبة الشيعة الاثني عشرية بين السوريين (قبل ظاهر التشيع في العقدين الماضيين) من مرتبة دون ١٪ ، وعقيدتهم ليست محجوبة عن العموم . ولم تعرف عنهم دعوة إلى تعليم التأويل الشيعي للإسلام في المدارس العامة . لكن من المحتمل جداً أن ذلك كان يجري في النطاقات الدينية الخاصة بهم . أما المسيحيون فهم جماعة دينية معترف بها وطنياً وإسلامياً ، ويتعلم أبنائهم دينهم في المدارس العامة منذ الاستقلال وقبله . ولعل الاحتلال الفرنسي ، وقد كانت حماية المسيحيين من ذرائعه ، قد دفع النخب الوطنية إلى إبداء اهتمام خاص بتمثيل المسيحيين في الحياة العامة ، وربما لذلك حوفظ على الحصّة المسيحية في البرلمان عام ١٩٤٩ وقت ألغيت حصص الطوائف الإسلامية . ثم ألغيت الحصص كلها حين ألغيت الحياة البرلمانية والسياسية ذاتها في الزمن البعثي .

طائفة عامة

وفي المحصلة يتعلم الأطفال السوريون من غير المسيحيين تعليماً إسلامياً سنياً ، وقوانين الأحوال الشخصية إسلامية سنية للعلوين والإسماعيليين

والشيعة (للدروز أحوالهم الشخصية الخاصة) ، الاحتفالات الدينية الإسلامية التي تبثها وسائل الإعلام تجري وفق المعتقد السنّي ، ويؤدي رئيس الدولة ، بما في ذلك حافظ الأسد ووريثه بشار ، الصلاة في مساجد إسلامية سنّية ووفقاً للطقوس السنّية . والأعياد الدينية المعترف بها هي عيد الفطر والأضحى ، وهي أعياد إسلامية عامة ، بدرجة أقل عيد المولد النبوي ، فضلاً عن أعياد مسيحية . وليس هناك أعياد عامة معترف بها للجماعات الإسلامية الأخرى .

عملياً ، يضع هذا الشرط من يعرفون أنفسهم بالمعتقد السنّي القويم في موقع الطائفة العامة دينياً . وهذا بالطبع مفهوم متناقض ، بل متفجر ، ويبدو أن الأوضاع التي يمثلها تتسبب في استلاب على مستوى الهوية والاعتقاد للجماعات الإسلامية الأخرى . وهو لا يقل تأثيراً عن إشغال العلويين المواليين للنظام الأسدي موقع الطائفة العامة سياسياً (إشغال الموقع المقرر في السلطة العمومية) ، ومن الواضح أن تفجر البلد اليوم يتصل بهذا الواقع المتناقض .

ولعله يسهم في تثبيت الأمور على هذا النحو وضع رابع ، يضاف إلى الصفة الأكثرية للسنّيين ، والاستمرارية التاريخية للهيمنة السنّية رغم التحول من الدولة السلطانية إلى الدولة الوطنية الحديثة ، وسرانية عقائد المجموعات الإسلامية الأخرى ، ويتمثل هذا الوضع الرابع في حقيقة أن الموقع السنّي المهيمن لا يهيمن على ذاته اليوم ، ولا يتحكم بإعادة إنتاج ذاته ؛ فهو مندرج منذ عقود في خطط السياسة والسلطة الأسدية ، ومن شأن فتح باب الكلام على السلطة الدينية السنّية العامة أن يفتح الباب لنقاش حول النظام السياسي وعلاقات السلطة وتكوّنها ، وحول موقع الطائفية والطوائف في عملية إعادة إنتاج النظام لذاته . ولا يبدو أن أحداً مستعدّ جدّياً لنقاش حول الدين والدولة وسلطتيهما . التهرب والمرواغة سيذا الموقف في هذا الشأن .

لتقريب الفرق بين وزن السلطتين الدينية والسياسية في الزمن الأسدي يكفي أن نفكر في الفارق بين مصير من قد يطعن في الإسلام أو يجذّف علناً ، وبين من يطعن في النظام ويشتم حافظ الأسد مثلاً أو بشاراً . لم تعرف واقعة

واحدة في تاريخ سورية الأسدي عن شخص تعرض لمساءلة أمنية أو قانونية بسبب التجديف ، أما أقرب شيء إلى مصير من قد يُحَقَّر رئيس النظام علناً فهو مصير من يشتم الدين علناً في «دولة» داعش اليوم (أو يهجو داعش نفسها) .

تحاص طائفي سلطاني

لم يعمل النظام في أي وقت أي شيء للمساس بواقع الهيمنة الدينية السنية . في العهد البعثي والأسدي وجد في هذا الضرب من التحاص الطائفي ما يحمي استئثار السلالة الأسدية بالسلطة العمومية . ربما يفضل «الحكم السلطاني المحدث» ، بالأحرى ، أن يستأثر رجال دين سنيون بسلطة تعريف الإسلام من باب أن تكون لهم سلطة ما تقطع الطريق على مطالبات أوسع ، وهذا فوق أنه ينتفع مما تثيره هذه الهيمنة من مخاوف الجماعات الدينية والمذهبية الأخرى ، بما يعود عليه بدور الحكم الأعلى بين متخاصمين أهليين . وهو بعد ذلك يشد عصب الركيزة الأهلية لحكمه السلطاني ضد هذا الحضور السني المنتشر . تتوارى جهات النظام المقررة وراء الهيمنة السنية الرمزية لا للقول إنها لا تستطيع تغيير شيء في هذا الشأن فقط ، وإنما للإيحاء أنها هي ذاتها مغلوبة على أمرها ، ولإعطاء انطباع بأن للنظام طابعاً تعديداً . إنتاج هذه الإيديولوجية وظيفة أساسية لـ«الدولة الباطنة» وعمادها المخبرات ، الجهاز الأكثر طائفية في النظام ، كما لثقفي «الدولة الباطنة» العضويين .

على هذه الشاكلة تخفي طائفتها البنيوية وراء البنية الطائفية للمؤسسة السنية التابعة لها .

صحيح أن النظام لأسدي ورث الهيمنة السنية من الدولة الاستقلالية وسنوات التكوين ، وقبلهما من الدولة السلطانية ، إلا أن هذه الهيمنة تشغل اليوم في سياق مختلف ، موقعها في الدولة ثانوي ، ووظائفها تابعة لإعادة إنتاج نظام طائفي لا استقلال لها فيه ، وهي منفصلة بصورة حاسمة عن السيطرة السياسية وسلطة القرار . لذلك نتكلم على دولة سلطانية محدثة ، تستفيد من

أدوات الدولة السلطانية التقليدية ، لكنها تسخرها لتشريع نفسها وضمّان دوامها .

مرة أخرى هنا ، على كل حال ، نجد أن مواريث الماضي لا تستمر تلقائياً أو بقوة القصور الذاتي ، بل عبر تفصلها مع هياكل جديدة وقيامها بوظائف مغايرة . الهيمنة السنية اليوم مندرجة في البنى السياسية والثقافية التي تدين السيادة فيها للسلالة الأسدية .

ومثل نظيره القديم ، يقوم الحكم السلطاني المحدث بـ «حراسة الدين» . وبين وجهي الحراسة ، على نحو ما حللتهما محمد عابد الجابري في «العقل الأخلاقي العربي» ، تتفوق الرقابة على الدين على رعايته ، أو لنقل إننا حيال رعاية استتباعية ، تضع الدين وأهله تحت إبط الحاكمين .

ومن جهتها لا تستغني المؤسسة الدينية الرسمية عن هذه الهيمنة الرمزية من أجل امتصاص ضغوط يحتمل أن تتعرض لها من متدينين سنيين أكثر تشدداً . ولعلها في الوقت نفسه تستند إلى هذه الضغوط من أجل توسيع هامش مناورتها حيال النظام وأجهزته وإحراز قدر من الاستقلال الذاتي . لا يتعلق الأمر على الأرجح بأداة سلبية خاضعة ، ولا أيضاً بعلاقة ثقة منظمة بين جهتين تحترمان بعضهما ، بل بعلاقة مركبة بين طرفين تتمزج فيها المصلحة بالرهبة بالخبث بالتقدير الواقعي للأوضاع القائمة . فإذا زال النظام الأسدي بطريقة ما ، لن يعدم مديرو الأجهزة السنية روايات غير ملفقة تماماً عن دفاعهم عن مصالح «المسلمين» .

وما حصل غير مرة في السنوات السابقة للثورة من تدخل أجهزة دينية سنية ، المؤسسة الرسمية ، أو البوطي ، أو مشايخ آخرين ، عند النظام من أجل حظر كتيّب الإيرانية شاهدورت جافان «فيلنزع الحجاب» عام ٢٠٠٨ ، أو وقف عرض مسرحية «طقوس الإشارات والتحولات» لسعد الله ونوس في حلب عام ٢٠٠٩ بذريعة أن فيها «إساءة ومساساً بحق القيم والرموز الدينية» ، أو مشروع قانون الأحوال الشخصية الرجعي جداً في عام ٢٠٠٩ أيضاً (معاد

للنساء ، وكان يصف غير المسلمين بأنهم ذميون) ، يحيل إلى الغرائز الحقيقية لتلك الأجهزة ، وإلى استعداد ميسور من قبل النظام لتلبية طلباتها الموجهة ضد المجتمع ، والتي تثبت النظام في الوقت نفسها كحكم أعلى يحول دون مزيد من تجاوز الأجهزة الدينية على المجتمع ، ودون تمرد أي قطاعات المجتمع عليها .

في أيام «ربيع دمشق» ٢٠٠١ ، أعلن شيخ أحد مساجد مدينة طرطوس الساحلية أن مفهوم المجتمع المدني قائم على الزواج المدني ، المرفوض طبعاً ، هذا حين كان وزير إعلام النظام حينها ، عدنان عمران ، يقول إن المفهوم نفسه أميركي ، بغرض اتهام متداولي المفهوم السوريين بالعمالة للأميركيين . التفاهم بين السلطين يبلغ حده الأعظمي في مواجهة الأنشطة التحريرية المستقلة .

تظهر هذه الأمثلة الطابع المركب للعلاقة بين السلطين ، وعلى هامش مبادرة متفاوت السعة للسلطة الدينية في القضايا التي لا تمس سلطة النظام . لا جدال في تبعية السلطة الدينية للسلطة السياسية ، وفي أن اليد العليا للأخيرة ، لكن السلطة الدينية ليست محض ألعوبة بيد النظام . وعموماً كانت تجري عملية تسديد الحسابات بين الطرفين على حساب المجتمع ، وفي بعض الحالات على حساب الأجهزة السنية (إلغاء مشروع قانون الأحوال الشخصية عام ٢٠٠٩) ، لكن ليس أبداً على حساب النظام .

أصول صمت عام

لم يعرف تاريخ سورية نقاشاً عاماً فعلياً حول المسألة ، ولا حتى من نخب علمانية ، سواء كانت منحدره من البيئات السنية أو من بيئات الجماعات الإسلامية الأصغر ، ولا من أي سياسيين أو رجال دين .

لم يشعر أي رجال دين سنيين بضرورة تغيير واقع امتلاك سنيين لسلطة تعريف الإسلام لأنهم ورثوا من الأزمنة السلطانية اعتبار التأويل السني الموروث للإسلام هو الإسلام ، ولأن هذه الوراثة تسوغ لهم إشغال موقع مديري الدين العام ، وليس مجرد موقع الرؤساء الدينيين لطائفة مثل غيرها . سبق القول إنه لم

تجرب مراجعة ذات شأن لوضع الدين وتعاليمه وفق واقع الدولة الوطنية الحديثة . ولم يعرف تاريخنا المعاصر ، وليس لبلدنا تاريخ غير معاصر ، نقاشاً قانونياً أو سياسياً أو مساهمات فكرية تذكر حول الأمر . في الواقع ، جرت مراجعات معاكسة في اتجاه يستدرك على واقع الدولة الوطنية ويعمل على استرجاع الامبراطورية . مشاريع الإسلاميين عموماً ، حتى حين لا تتكلم مثل حزب التحرير الإسلامي على إحياء الخلافة ، مسكونة بالعودة إلى الامبراطورية ، تحت اسم الأمة الإسلامية . شجع على ذلك أن دولنا الوطنية القائمة منقوصة السيادة ، لا تستطيع الحرب ، وأقل استطاعة لإنتاج معنى عام لوجودها ذاته . ولعله شجع على ذلك أيضاً تلك الهيمنة الدينية السنية نفسها ، التي إن كانت تعمل لمصلحة النظام اليوم ، فإن استمرارها يصلح أرضية لمطالبات مقبلة بالسلطة السياسية من أجل تحقيق الماهية الإسلامية للأمة .

ومن المستغرب أنه حتى المثقفين الذي يدعون إلى العلمنة الشاملة لا يكاد يكون لهم قول في علمنة التعليم مثلاً ، ووجوب إحالة التعليم الديني إلى مدارس أو دور عبادة خاصة . الحل الآخر ، وهو تعليم المعتقدات الدينية كلها للراغبين لم يجز التفكير فيه لاعتبارات سبقت الإشارة إليها .

غريب بالقدر نفسه أنه لم يسمع لـ«العلمانيين» قول في شأن إتاحة التعاليم المحجوبة للجمهور العام ، أو وجوب إشهارها ونشرها ، وإتاحة فرص لعموم السوريين لمناقشة الأمر والتفكير فيه . تاريخ سورية لا يذكر واقعة مؤكدة واحدة منسوبة إلى مثقف أو سياسي أو حزب سياسي في هذا الشأن . على أن من المحتمل أن الأمر أثير في وقت ما بين ١٩٦٦ و ١٩٧٠ ، وقت صعود نخب منحدره من جماعات إسلامية أصغر إلى مواقع قرار في الحكم ، وقبل أن يحسم الأمر لمصلحة منحدرين من الوسط العلوي . ويبدو ، حسب سامي الجندي في كتابه عن حزب البعث ، أنه اقترح على صلاح جديد أن ينشر للعلن كتاب المذهب العلوي ، لكن الجندي ينسب إليه القول : وهل تريدون أن يسحقنا مشايخ الطائفة؟

ولعل الأصل في صمت «العلمانيين» على السرانية هو تثبت إشكالياتهم على دور الإسلام السني حصراً في الحياة العامة ، دون مناقشة للبنية التي يعمل فيها ، والوظائف التي تقوم بها السلطة الدينية في الواقع العياني السوري . وقبل أن يحرم هذا المنظور الجامد الدعاة العلمانيين من قول شيء مفيد فعلاً عن الأوضاع السورية ، وأكثر من أنه وضع الكبار منهم والصغار في مواقع أقرب إلى النظام في مواجهة حتى غير الإسلاميين من خصومه (عزير العظمة ، جورج طرايشي ، أدونيس) ، فإنه سهل على الدوام استخدام العلمانية ترنيمه لراحة الضمير الطائفي ، حتى صار يكفي تقريباً ألا يكون المرء مسلماً سنياً حتى يكون علمانياً . هذا مسلك غير مسؤول ، يسوغ القول إن العلمانية السورية لم تمتنع فقط عن نصب حواجز في وجه الطائفية ، ومنبعها السائد بخاصة ، وإنما كانت سهلة التوظيف لتعزيز الطائفية والحرب الطائفية الباردة في المجتمع السوري .

فوق ذلك تعاني العلمانية السورية ، والعربية ، من كونها مشدودة العيون والقلب إلى السياسة العليا ، الدولة ومركز السلطة ، وإلى التدين الأعلى إن جاز التعبير ، أعني «الإسلام السياسي» و«الأصولية» ، وليس إلى المجتمع وأوضاع السكان وأنماط الحياة والتدين ، لذلك لا يكاد يكون لها قول في التعليم أيضاً ، وفي قوانين الأحوال الشخصية ، وفي الزواج المدني ، وفي السلوك والخيارات الشخصية للدعاة العلمانيين أنفسهم ، ظلت العلمانية في سورية سرديّة كبرى ، تعول على خلاص انقلابي نهائي ، وليس انخراطاً شخصياً في الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي .

سلطان، ومعارضتان أيضاً!

ولعل ما جعل أمر الهيمنة السنية أعصى على التناول واقع أن «الإسلام» (السني ، طبعاً) أخذ يتطلع إلى لعب دور عام أكبر في سنوات الحكم البعثي التي يفترض أنه تحققت فيها قفزة في خروج الدين من الحياة العامة . كان الدور العام للدين ، السياسي والثقافي والاجتماعي ، سائراً بالفعل إلى تراجع في

سنوات حكم النخب التقليدية ذات المناصب السنّية ، بينما تنامي هذا الدور وصار منازعاً على السلطة العمومية في سنوات الحكم البعثي . وقد يكون الأصل في ذلك أن النظام الجديد صادر السياسة والمجتمع ، فتسبب عبر ذلك في إطلاق محاولات للاستحواذ على السياسة عبر الدين ، وفي تجنيد الدين وتطلعه إلى الاستيلاء على الدولة التي انقلبت هي ذاتها إلى جهاز للاستيلاء على المجتمع بعد أن تحقق الاستيلاء على السلطة .

هذا التطلع إلى دور سيادي (وليس سياسياً فقط) يميز ما سيمسى في عقود لاحقة «الإسلام السياسي» ، وليس الجهاز الديني الرسمي . بل إن اللامساس بوضع مديري الاعتقاد السنّي ، كحائزين لسلطة تعريف الإسلام ، يبدو موجهاً أساساً ضد «الإسلام السياسي» ، وبغرض صد الضغوط القادمة من جهته ، أكثر مما هو موجه ضد الجماعات الإسلامية الأخرى . بعبارة أخرى ، يحوز الإسلام السنّي سلطة عامة على مستوى الدين ، كضمن مدفوع لمنع مسلمين سنّيين من الانضمام إلى «الإسلام السياسي» ، أو يطالبوا لأنفسهم بنصيب أكبر في السلطة السياسية . وهو ما يعني أن النظام وجد من المناسب أن يدفع لمديري الاعتقاد السنّي من الجيب العقدي للجماعات الإسلامية الأصغر من دروز وإسماعيليين ، فضلاً عن العلويين بالذات ، بغرض أن يستطيع وضع الجميع في جيبه السياسي . في الوقت نفسه عمل النظام على استقطاب نخب هذه الجماعات الأخيرة إلى صفه ، أو على الأقل ضد تطلع نخب سنّية إلى تغيير النظام السياسي . وبعد أن كانت الأصبّة الطائفية ألغيت ، وآخرها النصيب المسيحي ، أعيد بناء نظام الحصص على كل المستويات ، لكن من وراء الستار : حصص على مستوى حزب البعث ، على مستوى الوزارات ، وعلى مستوى مجلس الشعب ، لكن لا حصّة لأحد على مستوى السلطة العليا المقررة و«الدولة الباطنة» . القرار هنا عائلي ، وركيزته المثبّطة طائفية .

لدينا في سنوات الحكم الأسدي وضع غريب : إن جماعة مهيمنة دينياً على غيرها ، السنّيون ، يثير وضعها كطائفة عامة انفعالات سلبية ، لكن لا يكاد

يجري نقاش عام في الأمر . وهذا رغم انتشار نوع من «الأدب» غير الودي حيال الإسلام السني ، إن لم نقل المعادي له ، من قبل مثقفي الدولة الباطنة العضويين . نبيل فياض ، المقرب من المخابرات الأسدية ، علم من أعلام هذا الأدب ، لكن منتجي أدب التوتير الاجتماعي ومتداوليه كثيرون جداً في العقدين الماضيين . وتقديري أن هذا الأدب تولد بالضبط عن رفض فتح نقاش نزيه ، يتطرق إلى الجذور التاريخية والوظائف السياسية لوضع الهيمنة السنية . بدلاً منه انتشر منطق التعريض والكراهية ، والمواربة الطائفية ، من وراء أقنعة علمانية أو حدائثية كاذبة . ولم يكن يصعب على السوري المهتم بالشؤون العامة في سنوات ما قبل الثورة تبين حالة من الحرب الدينية والطائفية الباردة ، والعداوات والاحتقار الشديد ، تتصل تحديداً بوضع الطائفة العامة على الصعيد الديني ، لكن دون نقاش عام جدي ، يتقصى أصول هذا الوضع وتجسّداته البنيوية ووظائفه السياسية .

في واقع الأمر ، لدينا في «سورية الأسد» معارضتان ، مثلما لدينا سلطتان ، سلطة سياسية وسلطة دينية : معارضة للسلطة السياسية ومعارضة للسلطة الدينية . قد نجد معارضين للسلطة الدينية لا يعارضون السلطة السياسية ، أو قد يكونون على ولاء شديد لها ، بصورة خاصة لـ«الدولة الباطنة» ، ونجد بالمقابل معارضين للسلطة السياسية ليسوا معارضين للسلطة الدينية . يسهل عليهم الأمر أن السلطة الدينية في موقع مسود فعلاً ، وأن غير قليل من التنديد بها في السياق السوري العياني موجه نحو تبرير النظام أو إثارة حرب باردة في المجتمع . هذا دون قول شيء عمن يعارضون السلطة السياسية ، ويدعون إلى أن تكون السلطة السياسية للإسلام السني والجماعات المتكلمة باسمه .

من الدولة السلطانية إلى الدولة الوطنية

يبد أننا تعلّمنا من مسار الثورة خلال أكثر من ثلاث سنوات ، هذا إن لم نكن تعلمنا من صراعات سابقة ، أن المشكلات الاجتماعية ربما تهجع لبعض

الوقت ، لكنها ستتفجر يوماً من كل بد . قد يكون النظام مستفيداً من ضرب
التحاص الطائفي القائم في سورية ، بل هو كذلك فعلاً ، لكنه لم يخلق وضع
الطائفة السنية العامة أولاً ، وليس زواله المرغوب مما يطوي هذه الصفحة ثانياً .
هذا يوجب العمل على مسألة سلطة تعريف الإسلام كمسألة مستقلة ، وعدم
معاملة العتو السني المتولد عن امتلاك مديد لهذه السلطة ، ومقاومة الشوفينية
السنية التي تحول واقعة صحيحة ، محددة تاريخياً واجتماعياً (السنين السوريون
ليسوا طائفة) إلى فكرة خطيرة وخاطئة معاً : السنين هم الأمة ، وهو ما يحكم
على الجماعات الأخرى بمواطنة من الدرجة الثانية ، أو بأن تكون «كمالة عدد» .
بل إن ما يترتب منطقياً على عقيدة أن السنين هم الأمة هو وجوب تسنين
الجماعات الأخرى أو إبادتها . قد تحول السياسة دون ذلك اليوم ، لكن السياسة
متغيرة ، وفي وقت آخر قد تكون هي ما تقضي بالإبادة .

في مواجهة هذا الوضع يلزم القول بوضوح إن السنين ليسوا الأمة ، إن
الجماعات الدينية والمذهبية والإثنية السورية متساوية تأسيسياً كشركاء في
الكيان السوري الحديث ، وإن العدالة والكرامة الوطنية تقتضيان أن يكون التعليم
الديني اختيارياً ، لا يُفرض على الجميع ، أو أفضل أن يحال التعليم الديني إلى
النطاق الخاص . وكذلك أن يصير الزواج عقداً مدنياً ، دون المساس بحق أي كان
في الزواج الديني . من يرجح أن يعترض بأعلى صوت على قانون للزواج المدني
هو الأجهزة السنية ، على ما يشهد المثال اللبناني . ما يعوق اختلاطاً أكبر بين
سوريين مختلفي المناصب هو ، غير النظام الأسدي ونهج فرق تسد المعتمد منه ،
هو غرور سني موروث من الأزمنة السلطانية . هذا شيء يحجبه اليوم النظام
الأسدي ، لكنه سابق للنظام ، ولا يتغير بمجرد تغييره .

التحول نحو دولة وطنية ذات معنى عام يوجب أيضاً ألا يظهر رئيس الدولة
أفعاله الدينية المحتملة في الفضاء العام ، وألا تقوم أية وسائل تواصل عامة
بعرضها وبثها . مبدأ الدولة الوطنية وعقيدتها هي المساواة بين سكانها ، وإحالة
المعتقدات الدينية للفاعلين العامين إلى النطاق الخاص . في واقع الأمر ، لا يمثل

هذا المسلك ، النقل العام لصلاة رئيس الدولة ، إساءة لمواطنة السوريين فقط ، وإنما هو إساءة للإيمان الديني نفسه . ذلك أن طاغية يُجادل في إنسانيته ووطنيته ، يجد في إظهار السلوك الديني ، ووصف نفسه بالرئيس المؤمن ، ما يساعد في حجب جرائمه ، وربما ما يمنحها شرعية دينية .

من شأن طي صفحة هذا المسلك المراثي أن يجوز مفعولاً تنظيفياً للسياسة وللدين معاً . وهو فيما نقدر العلامة الأوثق على طي صفحة السلطانية وتنظيماتها .

نقاش عام، وأساساً قضاء عام

نفترض أن المسلك الصحيح حيال مشكلات واقعية هو قبل كل شيء إخراجها إلى العلن ، والعمل على إثارة نقاش مفتوح حولها . ما يجعل مشكلاتنا معقدة ليس تكوينها ذاته ، بل السكوت المزمّن عليها ، أو إثارة بعضها بغرض التشويش على بعضها الآخر .

لكن حتى إثارة نقاش نزيه لا تكفي ، لسبب بسيط : ليس لدينا قضاء عام مفتوح ، يربط بين عموم السكان وبين جهات القرار ليجري النقاش فيه ويكون له أثر عام . هناك انفصام بين نقاشاتنا وبين العام السياسي المحتكر . في أوضاعنا الراهنة ، النقاش مجرد جدال بين شخصين أو طرفين ، ليس مؤسسة عامة ، ليس فعلاً اجتماعياً ، وليس نشاطاً سياسياً . لذلك لا يزال صحيحاً ما كان صحيحاً : وجوب كسر احتكار القضاء العام ، والتخلص من الصيغة السلطانية لتقاسمه (بعضه للدين وكله للدولة ، ولا شيء منه لأي أفراد أو مجموعات مستقلة) . يتعين كذلك الانتهاء من هذا الضرب الخاص المغشوش من العلمانية السلطانية : تقاسم طائفي لكل من السلطة السياسية والسلطة الدينية ، ومن النظام السلطاني المحدث ككل ، من أجل تحقيق أي قدر من التراكم الوطني .

من الملح في الوقت نفسه كشف منابع التضليل والتشويش على أي نقاش عام جدي . هناك جهاز واسع وفعال من المثقفين العضويين للطوائف ، للطائفتين

العامتين بصورة خاصة ، وظيفتهم إثارة العداوات الطائفية ونشر أجواء من التوتر وعدم الثقة ، وهم يشاركون المخاطر في وضع المجتمع تحت الضغط ، وإن اختلفت الوسائل . أضعف الإيمان عدم المشاركة في تعميم هذا الوباء الأخلاقي والسياسي ، لكن من المهم أكثر توجيه طاقات أكبر نحو النظر في تكوين البلد وتاريخه ومنايع توتراته وصراعاته ، وأصول العنف في بنيتنا الاجتماعية والثقافية والنفسية . من شأن هذا أن يهמש مثقفي الطائفية العضويين الذين يعتاشون من يؤس الثقافة ونفاياتها ، لكن من شأنه أيضاً أن يكون الرد الثقافي الأكثر جدية على أزمتنا الوطنية الكبرى المتמادية .

في النقاش العام ، وعبر إثارة المشكلات المعقدة ومقاومة السكوت عنها ، نكون هويتنا كفاعلين عامين مستقلين ، يتمردون على منطق السلطانية الضمني : أن نُستتبع لطوائفنا ، وأن يقتصر نقاشنا على الحصص السياسية لهذه الطوائف ، لا إلى توسيع مساحة عمل اللاتائفيين وتفكيرهم ومبادراتهم .

خلاصة وتقديرات

حاولت هذه المناقشة القول إن هناك منبعاً متنجساً أو مسوداً للطائفية ، يتمثل في احتكار سنيين لسلطة تعريف الإسلام . أصول هذا المنبع تمتد إلى الأزمنة السلطانية ، والتماهي المديد بين المذهب السني وكل من الدولة والدين ، وليس إلى أي مضامين خاصة بالمذهب السني . اليوم ، ليس هذا المنبع سيد نفسه ، إنه يشغل موقعاً تابعاً ضمن هياكل «الدولة السلطانية المحدثّة» التي يشكل توريث الحكم ضمن السلالة الأسدية وجهها السياسي الأبرز . لكن قلنا إنه ليس مضموناً أن يطوي التخلص من السلطانية الأسدية الاحتكار السني لسلطة تعريف الإسلام ، وهو سابق للحكم الأسدي والبعثي . وليس مؤكداً بحال أن التخلص من وضع الطائفة العامة على مستوى الدين مرهون بالتخلص من وضع الطائفة العامة على مستوى الدولة . قد نحصل ، إذا تخلصنا من النظام الأسدي على تطابق بين وضع الطائفة العامة الدينية والطائفة العامة السياسية ، كلتاهما

سنية ، بدل فتح الباب للتخلص من الواحدة والأخرى . عنصر الهيمنة الدينية السنية الذي ورثته الدولة الوطنية من الدولة السلطانية ، وخدم بإخلاص في الدولة السلطانية المحدثه للسلالة الأسدية ، يمكن أن يلعب دوراً في دولة أو دول جديدة . لكن غاية ما نحصل عليه من تحول هو التطابق بين وضع الطائفة العامة سياسياً ودينياً ، والتمهيش السياسي والديني لغير السنيين ، وليس بحال الخروج من الطائفية .

من المناسب التساؤل هنا عما إذا كانت الدولة السلطانية المحدثه طوراً وسيطاً بين الدولة السلطانية التقليدية التي تتطابق فيها السلطة السياسية والسلطة الدينية ، بين الدولة الوطنية المستقلة عن الأديان ، ويتطابق مفهومها مع المساواة القانونية والسياسية بين سكانها مختلفي المنابت . هل تكون العلمانية السلطانية القائمة على تحاص طائفي مقنن أو غير مقنن (السلطة السياسية بيد والسلطة الدينية بيد مغايرة ، مع هيمنة الأولى على الثانية ، ومع تعريف كل منهما تعريفاً أهلياً) ، طوراً يسبق علمانية وطنية؟ هذا منطقي تطوري يصعب الركون إليه ، ويبدو أن الدولة السلطانية المحدثه تثير من الصراعات ما لا نرى حلاً عادلاً له خارج أفق المساواة بين سكان مختلفي العقائد ، مع عزل العقائد عن التأثير في الدولة العامة .

نحن اليوم في صراع مفتوح لا نعلم نهاياته ، وقد نكون جئنا متأخرين إلى موضوعنا ، وقد يكون الواقع الذي وصفناه فوق في آخر أيامه ، وسيتغير بعد حين ، حاكماً على أقوالنا وتقديراتنا بالنفول . ربما يعمل الاحتلال الإيراني على فرض مطابقة معاكسة للمطابقة السياسية الدينية السنية : نشر التشيع ليصبح أكثرياً وتوسيع القاعدة الاجتماعية الثقافية لنظام الواجهة الأسدي ، بحيث يحتفظ بسلطة تعريف الوطنية ، وتعززها سلطة تعريف الدين ، على نحو يوفر للنظام وأربابه أكثرية مناسبة ، أو على الأقل يضاعف الحواجز القائمة سلفاً دون تشكل أية أكثرية .

في مواجهة هذا الاحتمال ، وواقع السلطانية المحدثه ، وواقع انقسام البلد

وتكاثر الاحتلالات عليه ، قد يكون الرد المناسب هو بناء حركة تحرر وطنية جديدة ، تجمع بين مقاومة المحتلين الأجانب ، الإيرانيين وأتباعهم وداعش وما شابهها ، ومواجهة الطائفية في منابعها الدينية والسياسية ؛ حركة تحرر تعتبر السوريين على اختلاف منابهم جماعات مؤسسة متساوية ، وتعمل على جعل التعليم الديني اختيارياً ، وتقاوم أية امتيازات دينية أو طائفية في الدولة العامة .
الاعتراض على وضع طائفة عامة يقتضي الاعتراض على وضع أي طائفة عامة ، والعمل على فصل قطاعات أوسع من السكان عن الأطر الطائفية لمصلحة أشكال من التضامن والتنظيم تقوم على الأخوة والثقة والمساواة .
لقد دخلنا زمن الصراعات الكبرى في كل حال . تحاصرنا أرتال مشكلاتنا التي لم نواجهها ، ولا يبدو أن لنا نجاة بغير مواجهتها وشق دروبنا عبرها .

إسطنبول ، تموز ٢٠١٤

في نقد سياسة الأقليات

لم يسبق لروسيا في الزمن المعاصر أن اهتمت بحقوق أحد أو حماية أحد في بلادنا ، فما الذي يدعوها اليوم إلى الاهتمام بحقوق الأقليات في سورية؟ وماذا يدعو القوى الغربية التي كانت في العقود الأخيرة تتكلم بصورة طقسية على حقوق الإنسان إلى العودة إلى الاهتمام بأوضاع الأقليات في سورية ، على نحو ما كانت تفعل أيام الاستعمار؟ وهل هناك سبب وجيه لافتراض أن وراء هذا الكلام المتواتر على حماية الأقليات السورية دوافع إنسانية وغيرية؟

يبدو أيضاً أن المسألة ذاتها حاضرة بطرق ظاهرة أو ملتوية في تداول سورين متنوعين . فمن المآخذ المتواترة على الثورة السورية وعلى تشكيلاتها السياسية أنها لم تنجح في تعبئة قطاعات أوسع من «الأقليات» ، أو أنها لم «تطمئن» لها بقدر ما هو مطلوب . ليس ظاهراً كيف تكون التعبئة وكيف التطمين ، لكن واضح أن هناك ارتباطاً بين الثورة وبين انشغال متصاعد ، منفعل غالباً ، بأوضاع الأقليات في سورية ما بعد الأسدية .

فهل في الثورة والتطلع إلى إسقاط النظام في سورية ما يحمل أخطاراً خاصة على «الأقليات» في البلد؟ وما الذي يفسر هذا الانشغال المتواتر بالأمر من قبل قوى دولية سبق أن شغلت نفسها به أيام المسألة الشرقية؟ ولماذا لا يكاد المثقفون والسياسيون السوريون يقولون شيئاً واضحاً عن الأمر ، هذا حين لا يقولون كلام القوى الدولية نفسه أو ما يشبهه؟

سنحاول في ثنايا هذه المقالة المطولة تقديم عناصر للإجابة عن هذه الأسئلة .

أقليات مهددة / أكثرية مهددة

مجرد طرح الأمر في صيغة «حماية الأقليات» أو «حقوق الأقليات» في سياق الثورة السورية يتضمن مُسلمتين غير بريئتين ، واحدة تخص العلاقة بين «الأقليات» و«الأكثرية» ، وواحدة تخص الثورة السورية .

فهذا الطرح يعطي الانطباع بأن الأقليات مهددة من «الأكثرية» ، وبأن حمايتها هي حمايتها من هذه الأكثرية ، مع تعريف الأقليات والأكثرية معاً بالدين والإثنية والماضي . وفي الوقت نفسه تُمثّل «الأكثرية» للذهن ككتلة واحدة ضخمة ، مُصمّنة ومهددة لأقليات هشة ومكشوفة . تبدو الأقليات أيضاً كذلك كتلاً متجانسة ، لكن صغيرة .

ويقول الطرح نفسه إن الثورة السورية هي ثورة أكثرية معادية للأقليات دون أن يكون واضحاً لماذا ، ودون أن تساق مؤشرات على ذلك ، أو يقال شيء في وصف الوضع الذي قامت ضده الثورة من وجهة نظر العلاقة بين «الأقليات» و«الأكثرية» . علماً أنه لم يسمع قول لروسيا والقوى الغربية في شأن ما إذا كان ثمة تمييز يتصل بوضع الأكثرية والأقليات الأهلية في سورية يوماً .

على أن القوم يتكلمون في الواقع على «حرب أهلية» ، لا على ثورة ، ووحدات هذه الحرب هي طوائف ، أو هي بالضبط «الأكثرية» و«الأقليات» . سنقول شيئاً عن الأصول العدائية لهذا الحكم لاحقاً ، لكن سنلاحظ منذ الآن أن جذور «الحياة» الغربي من الثورة السورية تمتد في هذه التربة . فالغربيون ينفرون من النظام السوري سياسياً ، لكنهم على نفور ماثل أو أكبر من المتن الإسلامي لمجتمعاتنا . التركيز على «حماية الأقليات» هو عَرَض ناطق لهذا الحياء اللاأخلاقي .

أكثرية وأقليات / ساكنة ومتحركة

في واقع الأمر ليس هناك أكثرية واحدة في سورية ، ولا أقليات ثابتة ، متماثلة في الموقع السياسي أو الاجتماعي ، لا تعيين لها غير أنها أقليات قبالة

أكثرية ثابتة بدورها . لدينا أكثريات وأقليات متنوعة بتنوع المعيار الذي نعتمده للتمييز بينها . فإذا كان المعيار إثنية ، كانت الأكثرية عربية والأقليات كردية أو أرمنية وأشورية وسريانية ؛ وإذا كان المعيار دينياً ، كانت الأكثرية مسلمة ، والأقليات مسيحية وإيزيدية ؛ وإذا كان المعيار «مذهبياً» ، فالأكثرية سنية ، والأقليات علوية ودرزية وإسماعيلية وشيعية .

وهذه كلها أقليات وأكثريات ساكنة ، أعطانا إياها الماضي ، وليست أكثريات متحركة من نوع ما يفترض أنه يميز الاجتماع السياسي الحديث ، الوطني والمواطني . والمضمر في الكلام الغربي الروسي أن هذه الأكثريات والأقليات الساكنة هي ذاتها الأكثريات والأقليات السياسية ، وأن الأمر كذلك بفعل خصائص ثابتة لمجتمعاتنا .

والحال أن الوضع الذي شبت ضده الثورة هو وضع أكثريات وأقليات ثابتة فعلاً ، أو هي تتحرك نحو الثبات والانعزال عن بعضها ، وليس نحو التمازج والاختلاط . لكن الطرح الغربي الروسي يخطئ في افتراض التطابق بين أية أكثرية ثقافية والأكثرية السياسية ، وكذلك بين الأقليات والأقلية السياسية من جهة (ولنا عودة أوسع إلى هذه النقطة) ، ويؤول عملياً إلى تثبيت الأقليات في وضع أقليات ساكنة والأكثريات في وضع أكثريات ساكنة ، وليس العكس .

وما يتكتم عليه هذا الطرح هو الوضع الحالي الذي لا يقول الروس والغربيون عنه شيئاً . فهل يفترضون تطابقاً بين الأكثرية الثقافية ومن هم في الحكم في سورية اليوم؟ مخططون في ذلك كما يعلم الجميع . لكن إذا كان هذا هو افتراضهم ، فلماذا لم ينشغلوا باحتمال اضطهاد الأقليات إلا الآن؟ وإن كانوا يعلمون أنه لا تطابق بين الأكثرية الثقافية والحكم في سورية (الواقع أنه كان شائعاً قبل الثورة السورية في التيار الرئيسي من الإعلام ومراكز الأبحاث الغربية وصف النظام السوري بأنه «نظام علوي») ، فلماذا لم يقولوا عن الأمر شيئاً في أي وقت سبق؟ هل إن في الأمر ما يناسبهم على نحو خاص؟

أكثرية سنية؟

وليس لتلك التمايزات الساكنة القيمة السياسية ذاتها . فالتقابل سني/ علوي يبدو اليوم محفوفاً بالمخاطر أكثر بكثير من التقابل مسلم/ مسيحي الذي انشغلت به القوى الغربية وروسيا في القرن التاسع عشر ، وأكثر من التقابل عربي/ كردي . وهذا الأخير يشغل المرتبة الثانية في الخطورة السياسية اليوم . وأسباب ذلك سياسية وتاريخية ومتغيرة ، مرتبطة باستقطابات الحاضر وتحولاته وصراعاته ، مما لن نتناوله هنا .

وقد يفترض المرء أن وضع الأقليات يكون أصعب حين تتطابق الأكثريات الإثنية والدينية والمذهبية ، لتشكل أكثرية كبيرة ، على ما هو حال العرب المسلمين السنة في سورية ، وهم يشكلون أكثر من ثلثي السكان . لكن هذا التقدير المبني على المنطق المجرد يُكذِّبه الواقع الفعلي . فالعارف بسورية والمجتمع السوري يعلم أنه يصعب اعتبار العرب المسلمين السنة في سورية «مونوليثاً» أكثرية متجانساً ومهدداً لأية أقليات ، بما يوجب حمايتها منه . لم يكن هذا هو الواقع في التاريخ القصير للكيان السوري الحديث قبل الحكم البعثي . وضمن هذا التكوين من التمايزات الجهوية والطبقية والثقافية ما يجعل الكلام على أكثرية سنية عربية غير ذي دلالة سياسياً أو يكاد . هذا فضلاً عن تمايزات سياسية حديثة تشكل ما يقارب طوائف فرعية ضمن الطيف السني الأعرض (إخوان مسلمون ، سلفيون ، سلفيون جهاديون .) .

وظاهر على كل حال خلال نحو عامين من الثورة السورية ، وقد كان أكثر ضحاياها من السنيين ، أنه لا وجه شرعياً للكلام على أكثرية سنية موحدة أو متقاربة المواقف في القضايا العامة ، وأن نسبة متفاوتة ، لكنها غير هامشية من السنيين ، كانت ولا تزال إلى جانب النظام .

«سياسة الأقليات»

وهو ما يكفي للقول إن تصور أكثرية مهددة لأقليات مستضعفة أقرب إلى

استيهاً ، يُحتمل أنه متولد هو ذاته عن تنويع سياسة الأقليات التي مورست فعلياً في سورية في عهد حافظ الأسد ، ولا تشكل المقاربات الغربية والروسية الراهنة غير تنويعتها الأقدم .

أعني بسياسة الأقليات السياسية الموجهة ، صراحة أو ضمناً ، نحو التلاعب بالتمايزات الاجتماعية الثقافية الموروثة ، والعمل على تثبيت التمايز بين «الأكثرية» و«الأقليات» وإدامته ، واعتبار العلاقة بينهما علاقة خصومة حتماً ، وهو ما يقتضي «تحالف الأقليات» أو «حمايتها» من «الأكثرية» وصون حقوقها .

وليس المقصود بحقوق الأقليات في سياق سياسة الأقليات أن ينال المنحدرون منها الحقوق ذاتها التي ينالها المنحدرون من الأكثرية المفترضة ، أي تعميم مبدأ المواطنة والمساواة الحقوقية ، بل ضمان أوضاع خاصة للأقليات ، ككتل أو كمجاميع . المساواة الحقوقية بين الأفراد لا تمر بمفهوم حقوق الأقليات أو حماية الأقليات ، وليست مما تتضمنه سياسة الأقليات .

ولمفهوم سياسة الأقليات فضيلة مهمة : يوضح أن الأمر يتعلق بسياسة ، موضوعها (وليس ذاتها) هو الأقليات ، أي بخطط ومشاريع لأطراف سياسية ، وليس بتفضيل تلقائي للأقليات ، أو بسياسة محتمة لها .

لكن هذا بالضبط ما يتكتم عليه خطاب سياسة الأقليات . فالعلامة المميزة له أنه يهمل كلياً السياق السياسي العياني كما سبق القول ، ليربط المخاطر والتهديدات بماهية المجموعات المعنية ، أي بكونها أكثريات وأقليات اجتماعية ثقافية ، لا بأي شيء آخر . فكأن الأكثرية سمكة قرش متوحشة في كل حال ، وكأن الأقليات أسماك سردين صغيرة معرضة للافتراس في كل حين !

ومن العواقب المباشرة لسياسة الأقليات ما سبق الإيماء إليه أيضاً من إبقاء الأقليات أقليات ، فلا تندرج في تركيبات مغايرة أو تشكل جزءاً من أكثريات جديدة . هذا علماً أن تاريخ منطقتنا هو تاريخ تشكل أكثريات وأقليات جديدة دون توقف .

العرب كأكثرية سياسية

كانت العروبة ، مثلاً ، عنوان آخر أكثرية سياسية جرى اختراعها في ثلاثينات القرن العشرين في سورية . كطوبى ، أتاحت العروبة بقدر طيب اختلاط وتعاون مسلمين ومسيحيين ، سنين علويين ودروز واسماعيليين ، ومنحت كثيرين حساً حياً بالشراكة والأخوة . لكنها انهارت بعد أن صارت إيديولوجية حكم بفعل فشلها في تحقيق الأهداف التي أناطتها بنفسها : الوحدة العربية وتحرير فلسطين ، ثم تحت وطأة تناقضاتها الذاتية ، وأهمها تعريب العرب ، أو تحولها (العروبة) إلى إيديولوجية سياسية ضيقة ، مجسدة في حزب بعينه ، «البعث» ، قبل أن يتجسد هذا بدوره في شخص مثل حافظ الأسد . وتالياً تحولها إلى سند للطغيان وسلب السوريين بلدهم .

ومن تناقضاتها أيضاً أن استخدمت لتمويه الامتيازات الطائفية ، وحجب التلاعب الطائفي منذ وقت مبكر من الحكم البعثي ، وفي زمن حافظ الأسد بخاصة .

والواقع أن العروبة لم تكن أساساً لأكثرية سياسية في سورية لمجرد كون العرب هم أكثرية السوريين ، بل لارتباطها بقيم تحررية وتقدمية كانت صاعدة عالمية وقتها : التحرر الوطني والاشتراكية والتقدم ونضامن المضطهدين العالمي . ثم تدهورت حين لم يعد لهذه القيم مضمون حي ، مع بقاء العرب هم أكثرية السوريين إثنياً . العروبة المفرغة من المضمون ظلت عنواناً عاماً للحكم الأسدي لأنها تمكنه من اللعب الداخلي والخارجي ، ومن حجب اللعب في آن .

في المحصلة شكلت هذه العروبة المتدهورة قناعاً لتفريق السوريين ، وليس قاعدة واسعة لتقاربهم ووحدتهم ، قناعاً كذلك للمزيد من التخاصم بين عرب المشرق ، مجتمعات ودولاً .

وبفضل هذه السياسة التي تسببت كذلك باستبعاد غير العرب في دولة فيها نحو ١٥٪ منهم ، لم يكد يبقى عرب في سورية اليوم (وفي العراق) : هناك فقط مسلمون ومسيحيون ، وسنيون وعلويون إلخ . هذا فوق أنه لم يكن هناك

سوريون بفعل إنكار عقيدة العروبة المطلقة والنظم التي حكمت باسمها لشرعية وجود سورية .

على هذه الخلفية من التاريخ القريب تفجرت الثورة السورية ، ويبدو أن تفجرها شغل بال قوى نافذة في العالم على مصير الأقليات . وفي هذا التاريخ الكثير من السياسة ، والقليل من الماهيات الثابتة .

أصول سياسة الأقليات

تعود أنساب سياسة الأقليات إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، زمن «المسألة الشرقية» الذي تقاطعت فيه النزعات الإمبريالية الأوروبية مع عقيدة التقدم (واقصاء الماضي الذاتي المتجاوز إلى الخارج ، القريب بخاصة) ومع معارف استشراقية متحيزة ، يملأها الشعور بالتفوق والحق الذاتي . وعن هذا التقاطع تولد القول إن الأقليات في وضع خطر دوماً في المجال الإسلامي ، وإن هذا (وكنا أيام السلطنة العثمانية وعصر التنظيمات) نتيجة توحد السياسة بالدين ، وتالياً التطابق المؤكد والدائم بين «الأكثرية السياسية» الحاكمة والأكثرية الثقافية .

كانت تلك القوى الأوروبية تبحث عن مواطن أقدام في السلطنة التي لم يكن توازن القوى بين تلك القوى يسمح بتقاسمها ، لكنها في الوقت نفسه تنامت مقاطعات من السلطنة في اليونان والبلقان وفي الجزائر ، ثم مصر وتونس . تقاسم مناطق النفوذ كان يساعد في تصفية الحسابات البينية بين «الضواري الإمبريالية» التي كانت ضارية في مواجهة بعضها أيضاً ، لكن أشد ضراوة في مواجهة العالم غير الأوربي .

وهو ما يسوغ لنا القول إن سياسة الأقليات على نحو ما دُشنت أيام المسألة الشرقية ليست شيئاً منفصلاً عن السياسات الاستعمارية التي أفضت إلى الاحتلال الأوربي لبلداننا ، وصولاً إلى احتلال سورية ولبنان بعد الحرب العالمية الأولى . لا شيء غيري ولا إنساني في هذه السياسة .

ولنثبت نقطة مهمة هنا قبل استئناف المناقشة : بما أن الدولة السلطانية لا تمثل أكثرية من أي نوع أو ترعى مصالح أية أكثرية ، وبما أن القوى الغربية نهجت سياسة الأقليات ، فإن الأكثرية الاجتماعية الثقافية التي لا يمثلها أحد هي من ستجد نفسها في الموقع الغارم بفعل هذه السياسة ، سواء غنمت أي أقليات منها أم لم تغنم . بنويأ ، هذه السياسة تُغرّم الأكثرية الاجتماعية الثقافية في مجتمعاتنا ، ومنتها دوماً هو أكثرية المسلمين ، وتحديد السنين لأنهم المتن البشري للسلطات الإسلامية المتعاقبة . إذ إن وجهة تلك السياسة الأصلية أو مقصدها المؤسس يتضمن ذلك لكونها تفترض تطابقاً بين الحكم السلطاني وهذه الأكثرية . ولم يُعوّض عن ذلك بسياسات اجتماعية وثقافية وحقوقية منسثة لأكثرية اجتماعية جديدة ، مستوعبة للأكثرية القديمة ومتجاوزة لها . مشروع التنظيمات المتمثل بإنشاء مواطنة عثمانية عصرية لم يكتمل بفعل متعاضد من الضغوط الغربية ، ثم صعود النزعات القومية ، التركية قبل الجميع ، والأرمنية والعربية والكردية ، ومعهما إخفاق «نخبة» السلطنة في تطوير سياسة غير «ممانعة» للتعامل مع هذه التطورات . الممانعة الحميدية لم تعالج ولم تحل أي مشكلة .

وإذا وضعنا في بالنا أن المحصلة الفعلية لهذه التطورات التاريخية هي تشكل «غرب داخلي» ، مسيطر وممتاز ، وأن أغلبية السكان مهمشة عن هذا الغرب الداخلي اجتماعياً ومغتربة عنه ثقافياً ، فوق كونها مضطهدة سياسياً ، اهتدينا إلى المدخل الذي جاء منه تمثيل الإسلاميين المزعوم لهذه الأكثرية ، وكذلك تحول الإسلام إلى عقيدة مقاومة اجتماعية وسياسية ، إلى «حل» . بل «الحل» . هذا الحل يعقد المشكلة في واقع الأمر لأنه ليس حلاً ، ولا يمكن أن تتشكل أكثرية اجتماعية جديدة أو هيمنة تاريخية جديدة حول الإسلام ، أيأ يكن فهما له . لكن هذا موضوع آخر .

محصلات تاريخية

فوق هذا النسب غير المشرف لسياسة الأقليات ، فإن واحدة من أبكر ثمار البيئة السياسية التي نشأ وانتشر فيها هذا الطرح صراعات طائفية دموية في لبنان وسورية ، سقط ضحاياها من الأكرثيات والأقليات معاً ، لكن كان المتضرر المباشر بمحصلتها هو الجماعات الدينية والمذهبية الأقلية التي رفعت القوى الأوروبية شعارات حمايتها .

الواقع أنه في كل مرة تدخلت القوى الأوروبية في المشرق تدهورت أوضاع المسيحيين ، والأقليات عموماً ، وهذا منذ أيام الحروب الصليبية حتى يومنا هذا . لم تكن «حروب الفرنجة» تلك مدفوعة بحماية المسيحيين (كانوا من الضحايا المباشرين للغزاة) أو غيرهم ، إلا أن الثمرة المباشرة لهزيمة الصليبيين أن أصبح أكثرية سكان الإقليم الشامي من المسلمين بعد أن كانوا حتى حينها من المسيحيين ، علماً أن التحول جرى طوعاً (إن وضعنا جانباً الإكراهات البنيوية لوضع سياسي ثقافي تاريخي ، تدين الهيمنة فيه للمسلمين) . وهو ما تراقق أيضاً مع تراجع أعداد الشيعة بقدر كبير في كل من مصر والشام ، ومع أوضاع أشد صعوبة للأقليات الإسلامية الأخرى ، ومع تشدد ديني سني متزايد .

فتوى ابن تيمية الشهيرة بحق «النصيريين» (العلويين) ظهرت على هذه الأرضية ، وفي خلفيتها ملابسات زمنها السياسية والعسكرية ، وليس اعتبارات عقدية مجردة فقط .

وفي زماننا يصعب ضرب لبنان مثلاً على معالجة ناجحة لوضع المسيحيين في المشرق ، أو لأي مشكلات أقليات ، ومعلوم أنه تشكل بالضبط لهذا الغرض . وهذا لأن المقصد المؤسس للكيان اللبناني الحديث هو أن سبب مشكلة البعض فيه هو البعض الآخر ، وتالياً استبطان اللائقة بين مسيحييه ومسلميه . وما تكون اللائقة مبتدأه ، هل يحتمل أن تكون الثقة والاحترام المتبادل منتهاه؟ والمثال اللبناني يظهر الافتراض الثاني المضمر في سياسة الأقليات : استدخال قوة أو قوى غربية كوسيط بين البعض والبعض في مجتمعاتنا ، على

نحو بلغ حالة نادرة من الصفاء في زمن متصرفية جبل لبنان (١٨٦١-١٩١٨) حيث تعددت أبعاد لبنان بتعدد القوى الغربية الرقيقة القلب الباحثة عن لبنانيين تحميهم من لبنانيين آخرين .

كان يفترض طبعاً أن السلطنة هي حامية المسلمين السنيين . لكن السلطنة الواقعة بين مطرقة «الضواري» الأوربية وبين سندان حاجتها إلى إثبات أنها قوة دولية عصرية و«محترمة» ، لم تكن قادرة على حماية أحد جدياً ، وخصوصاً في وجه الخطر المصيري : خطر الأوربيين «المتهمدين» . بالعكس ، كانت نخبة السلطنة تستبطن عقيدة كل حكم استبدادي : أن عموم محكوميه عنيقون ومثوحنون ، لكن سند هذه العقيدة كان يتغير عند قطاع من النخبة على الأقل باتجاه ركز راية عنف الحكوميين في دينهم أساساً (إنه الزمن الذهبي لرينان و«العقلية السامية» وتهم التعصب و«علم الفراسة» الخاص الإثنولوجي . . انعكاسات إيديولوجية متنوعة لحس التفوق الغربي) . حين وقعت مذبحه ١٨٦٠ في دمشق ضد مسيحيين محليين ، وفي خلفيتها سياسة الأقليات الخاصة بالقوى الأوربية حينها ، جرى تأديب أعيان دمشق وواليها نفسه بقسوة متناهية . وكان ظاهراً أن هذه القسوة ليست من باب تحقيق العدالة ومعاقبة الجناة ، بل دفعا للخرج أمام الأوربيين ومحاولة لسحب ذريعة محتملة من أيديهم للتدخل .

وليس لكلام القوى الغربية وروسيا اليوم عن حماية الأقليات أو حقوق الأقليات إلا المؤدى نفسه : مشكلة بعض السوريين بعضهم ، وحل المشكلة يتطلب تدخل تلك القوى أو رعايتها . سنقول فيما بعد إن العكس بالضبط هو الصحيح .

وما كانت الحالة السورية في عهد حافظ الأسد تختلف مبدئياً إلا في كون «المنتدب» لحماية الأقليات محلياً . العلاقة بين الجماعات السورية ، والتفكير فيها ، هو بقدر كبير نتاج أوضاع صنعتها نسخة حافظ الأسد من سياسة الأقليات ، واسمها تحالف الأقليات . لقد رأى ذلك كمال جنبلاط من منتصف

سبعينات القرن النازي ، ولعله دفع حياته ثمناً لكلامه عليها . ليست الأكثرية السنية المهذّدة وحدها نتاجاً لهذه السياسة ، بل والأقليات المهذّدة أيضاً . وهما معاً نتاج تكوين سياسي عمره عقود ، موجه نحو حكم شخصي يدوم «إلى الأبد» ، ونحو الحيلولة دون ظهور متحدين داخلين لهذا الحكم . سياسة الأقليات أداة مهمة لحماية هذا التكوين وضمان «إعادة إنتاجه» .

ولا يشكل انشغال بال القوى الغربية وروسيا بحمايتها غير استمرار للسياسة الأسدية نفسها ، التي تستأنف بدورها سياسة الانتداب الفرنسي ، التي صدرت عن المسلمات الفكرية والسياسية للمسألة الشرقية .

انتداب أسدي

أعني بالانتداب في هذا السياق التعامل «الاستعماري» مع المحكومين ، ذلك المزيج من إكراه سياسي متطرف ومن تعالٍ طبقي وثقافي ، والذي يحمل في عين نفسه «رسالة تحضيرية» أو عبئاً تقديمياً . «التقدمية» ، وهي تحويل التقدم إلى إيديولوجية عبر نقل المفهوم من ميدان النظر التاريخي إلى ميدان العمل السياسي والتبشير الإيديولوجي ، أسست في كل مكان لحكم استعماري أو ما يقاربه . الاستعمار هو النموذج الأصلي للشمولية التي ظهرت في الاتحاد السوفييتي وألمانيا ، وكلاهما مؤسس على التاريخانية (افتراض عقل مبعوث في التاريخ يوجهه تقديمياً نحو المعرفة والاستنارة) ، وعلى شعور بالرسالة . في سورية كان في التقدمية البعثية عنصر طائفي حجبه لبعض الوقت وجزئياً فحسب الهامشية الاجتماعية والسياسية الفعلية للأقليات الإسلامية ، العلويين بخاصة . بعد ذلك انقلبت التقدمية إلى إيديولوجية مؤسسة لانتداب شبه استعماري ، يخفي نسخته الخاصة من سياسة الأقليات وراء عروبة أخذت تعجز أكثر وأكثر عن إخفاء أي شيء .

في سنوات بشار تحولت التقدمية والتعالي المبطن لها من نصاب الثورة والاشتراكية إلى نصاب الحداثة (التطوير والتحديث) والعلمانية ، أو من التشوير

إلى التنوير . أي أيضاً من نصاب السياسة إلى نصاب الثقافة . أكثر تقدمي
الأمس ثقافيو اليوم ، ورسالتهم هي التنوير ، وبرنامجهم السياسي هو الاستبداد
المستنير . بشار نفسه تكلم إلى صحيفة وول ستريت جورنال قبل الثورة بقليل
على «عقود» إلى حين «ينضج» المجتمع السوري للإصلاح (هذا السخاء الزمني ،
قياس الزمن بالعقود الطوال والقرون ، من لوازم لغة الثقافويين وتفكيرهم) ، وبعد
الثورة جعل من نظامه «قلعة للعلمانية» (حديث لقناة «روسيا اليوم» ،
٢٠١٢/١٠/٩) .

و«العلمانية» هي من أعمدة دعوى الثقافويين أيضاً . ولها خصائص
«انتدابية» نافعة ، تتصل مباشرة بموضوع هذه المناقشة ، لكن لن أتوسع فيها
هنا^(١) .

الهدف في كل حال هو أن ينال الحكم الأسدي شرعية دولية تسوغ دوام
انتدابه . وينبغي القول إنه ناجح بقدر ما في ذلك .

ربما يعرض سؤال هنا : أليس منتدب واحد ، مثل فرنسا ، أيام انتدابها في
سورية ولبنان ، ثم حافظ الأسد ووريثه في سورية ، خيراً من منتدبين عدة مثل
الدول الأوربية الست أيام متصرفية جبل لبنان ، ومثل حال لبنان اليوم ، والحال
المحتمل لسورية بعد السقوط المأمول للنظام الأسدي؟ وربما يكون نظام المنتدب
الواحد خطوة نحو زوال كل انتداب؟ لا يبدو هذا صحيحاً بحال . كلاهما ،
الانتداب الفرنسي والانتداب الأسدي ، مارس سياسة الأقليات بهمة عالية ،
وكلاهما أسس لأوضاع سياسية واجتماعية يمتنع أن يتساوى تماهي السكان
بها ، أو أن يدافعوا عنها بالتكسر نفسه ، وتالياً فتحا هما الاثنان الباب لتعدد
الانتدابات . ولدى كليهما رسالة تمدين لـ «رعاع» أو «بدائيين» ، لتخلفين أو

(١) سيجري النظر في جوانب منها في الفصل ١٧ : العلمانية الأمية . تناولت القضايا ذاتها في مواد
عديدة قبل الثورة السورية ، بعضها متاحة في كتابي : السياسة كشافة ، المثقفون ومسؤوليتهم
الاجتماعية في زمن الغيلان ، الطبعة الأولى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ٢٠١٦ .

ظلاميين . ولا يمكن أن ينسب لأي من الانتدابيين جهد جاد لبناء دولة ووطن وفق نموذج الدولة الأمة القائمة على المواطنة .

كيف يمكن الجمع بين حرية السكان وتجاوز الشرط الانتدابي؟ كيف يقوم المجتمع على تدبير شؤون أفراد ومجموعاته لا على الأفكار العالية التي تشرع لفوق اجتماعي «يؤدب» المحكومين : يقسو في معاملتهم لخيرهم ، لقيادتهم إلى التقدم أو إلى الأنوار أو الحضارة ، لكنه ينتهي سريعاً إلى إبلاء خيره الخاص المكانة العليا ، وإلى الحرص على تدهور المحكومين؟ وكيف نتخلص من الانتداب الأسدي دون الوقوع في انتداب إسلاموي يريد هدايتنا وتأديتنا بدوره؟ هذه من كبرى مسائلنا السياسية اليوم .

بعد عقود من سياسة «الانتداب» الأسدي ، يتعرض العلويون الذين ارتكز عليهم أساساً في عملية إعادة إنتاجه بالفعل لمخاطر مصيرية لم يتعرضوا إلى ما يشبهها من قريب أو بعيد في تاريخ الكيان السوري الحديث قبل نحو قرن ، وربما منذ قرون . هل يمكن الفصل بين ذلك وبين ٤ عقود أو نصف قرن من سياسة الأقليات؟

نعرف جواب سياسة الأقليات : هذا الخطر متولد عن طبيعة الأكثرية الثقافية وماهيتها! وهي إجابة تشترك فيها النخبة الأسدية مع نخبة الانتدابات الاستعمارية السابقة ، ومع التيار الرئيس في النخب السياسية والإعلامية الغربية اليوم .

وغير الأمثلة السابقة ، قاد الحل الغربي للمسألة اليهودية إلى كارثة على الفلسطينيين وبلدان المشرق ، لأنه منذ أن قامت إسرائيل كان الافتراض المؤسس لها أن مشكلتها هي المحيط العربي ، ما يوجب إبقاؤه ضعيفاً مذلولاً . والسؤال هنا : إلى متى؟ مشكلتنا نحن أنه حتى لو رضينا بالهم الإسرائيلي ، وقد رضي بعضنا ، فإن الهم الإسرائيلي لا يرضى بنا ، ولا حتى بالبعض الذي يرضى به . هنا القصة .

وفي هذه التحولات المحققة أو المقدرة منطلق لا يصعب إظهاره . الطرف

الاجتماعي أو الثقافي الأكثر هشاشة ، «الأقليات» ، يدفع أكثر من غيره ثمن الصراعات التاريخية الكبيرة ، التي يجري توريط الدين فيها . يدفع الطرف الأضعف ، الأقليات ، ثمناً كبيراً أيضاً ، لكن لأنها أكثريات يبقى تأثيرها أقل . في جميع هذه الحالات قاد التلاعب ، الداخلي أو الخارجي ، إلى تحسن وقتي في أوضاع أقليات ، لكن إلى كوارث كبيرة على مدى أطول . الأقليات ولأنها أقليات ، وليس الأكثريات ، هي من يرجح أن تتأثر بالأزمات والانقلابات السياسية الكبيرة . علماً أنه لم تتشكل أبداً أوضاع قابلة للاستدامة حول سياسة الأقليات . لا يستديم ما يغذي أصلاً عوامل التمييز والخصومة والصراع . ولذلك فإن القوى الغربية تنصح نفسها جيداً ، وتحسن إلى الأقليات في بلداننا ، إذا هي كفت عن تداول هذه الورقة أو استخدامها للضغط على أية أطراف سياسية سورية .

العجب والسبب

الغريب أن هذه الدعوة لم تواجه بردود تذكر ، لا من جهة النظام الأسدي ، ولا من أحد من الطيف السياسي السوري المتسع اليوم ، ولا من المثقفين «العلمانيين» الذين قلما يقولون شيئاً عن مشكلات الطائفية في غير سياق الترويج لحلها العلماني المقترض . لكن من شأن معرفة السبب أن تبطل العجب .

النظام لا يرد على هذا الكلام على حماية الأقليات وحقوق الأقليات لأنه يناسبه القول إن الأقليات مهددة ، ومن الأكثرية (العربية المسلمة) السنية تحديداً . أثناء الثورة لم يعد النظام يهتم بإخفاء هذا العنصر من سياسته ، بل صار يسوّقه علناً في الداخل والخارج . كلام بثينة شعبان عن «إمارات سلفية» بعد عشرة أيام من بداية الثورة إشارة باكرة في كل الاتجاهات في هذا الشأن . السند الدولي الأساسي لشرعية الانتداب الأسدي تقوم اليوم على هذا . أما المعارضون الأكثر تماهياً بالثورة فلا يهتمون بدورهم بالأمر . يكتفون

بتحميل النظام المسؤولية عن أية صراعات قد تقع من جهة ، ويميلون عموماً إلى التكتّم على مشكلات الأقليات كيلا تشوش على الصراع ضد الطغيان من جهة ثانية .

ويشارك الإسلاميون أو أصحاب الاختصاص الإسلامي (يعرفون أنفسهم بالإسلام ويحتكرونه لأنفسهم) في الموقف ذاته ، مع الإنكار التام لأن يكون لهم كتيار سياسي أو للإسلام كعقيدة دور في ذلك .

ولا يجد معارضون آخرون واقفون في الوسط مصلحة لأنفسهم في الرد على هذا الخطاب لأنه يناسبهم ، بالأحرى ، إبراز الوجه الإسلامي للثورة والتحذير من خطره ، ومحاولة استمداد وزن سياسي من تمثيل «الأقليات» .

ولا ينشغل بالأمر «اختصاصيو العلمانية» من المثقفين لأن علمانيتهم معرفة تكوينياً وحسراً بدلالة الدين (= الإسلام السني) ، ويناسبهم كثيراً القول إن الأقليات الدينية معرضة للخطر من قبل الإسلاميين أو «الأصولية الإسلامية» .

لكن هذه كلها اعتبارات سياسية ضيقة وانتهازية ، لا يصح أن تمنع من الاعتراض القوي على كلام القوى الغربية على حماية الأقليات ، وليس على روسيا الفظة وحدها . ولدينا في هذا كل الحجج القوية المقنعة . فعدا ما سبق ذكره من أنه كلما تدخلت القوى الغربية تدهور وضع الأقليات على المدى الأطول ، فإن عقيدة حماية الأقليات لا تنفتح على مطالب المساواة والمواطنة ، أو أية إيديولوجيات سياسية علمانية ، بل تؤدي حصراً إلى المطالبة بأوضاع خاصة لها في النظام السياسي ، أي إلى أوضاع ذمية مقلوبة ، وربما إلى نظام محاصّة سياسية ، ليس مثاله اللبناني مما يستحسن التمثيل به .

ومن يدفع ثمن هذه الأوضاع الخاصة قد يكون الأكثرية الاجتماعية الثقافية ظرفياً ، لكن يدفع ثمنها أساساً بلداننا التي يتعذر أن تتحول إلى أوطان حديثة ، بينما هي مؤسسة أو يراد لها أن تتأسس على شك السكان ببعضهم ، وعلى ثقفتهم بقوى خارجية مختلفة ، ليس في سوابقها التاريخية جميعاً ما

يسوّغ الثقة بها . تقلب هذه السياسة الواقع حين تجعل السوري خطراً على السوري ، والروسي أو الفرنسي أو الأميركي صديقاً له . لا وطن يبني على ذلك . وروسيا وفرنسا وأميركا ليست مبنية على ذلك .

إن افتراض أن مجتمعاتنا بطبيعتها الثابتة التي لا تتغير مكونة من أبعاد يمتنع أن تختلط وتتمازج ، وأن العلاقة بينها صراعية ، ومحصلتها صفرية ، وأن مكسب قوم هو حتماً خسارة لقوم آخرين ، لا يؤسس لأوطان قابلة للحياة . أما أن يكسب الطرفان معاً ويخسران معاً ، فهذا خارج أفق «سياسة الأقليات» . خارجها بالقدر نفسه أن هذه الأطراف متغيرة ، وأن تاريخنا مثل تواريخ غيرنا تاريخ اختلاط وتشكل تمايزات جديدة ، وأكثريات وأقليات جديدة . وأن أجدى نهج لحماية أية أقليات والجميع هو الكفاح المشترك بين منحدرين من أصول مختلفة من أجل المساواة ، وأسوأ نهج ممكن هو عزل الأقليات عن غيرها عبر سياسة الأقليات .

ما يتأسس عبر هذه السياسة هو مجتمعات مفنخة ، استدخلت الحرب في مؤسساتها وثقافتها وسيكولوجية أفرادها وجماعاتها . وهو ما يصادق عليه بالفعل تاريخ لبنان المعاصر ، وتاريخ سورية في ظل النظام الأسدي .

هذا النهج هو ما تريد روسيا والقوى الغربية جعله مستقبلنا رسمياً ، دستورياً ومؤسسياً ، بما من شأنه أن يبقى هذه القوى في موقع مرجعي بخصوص أي مشكلات أو توترات بين أية أقليات وأكثريات تعرض داخل مجتمعاتنا .

خطابات فاشلة

والى الاعتبار السياسية الضيقة المشار إليها فوق لا يتوفر بتصرف الفاعلين العامين السوريين خطابات ملائمة في شأن سياسة الأقليات ، تجمع بين الإحاطة بالوقائع والسوابق التاريخية وبين مبادئ السياسة الوطنية وقيم العدالة . الخطابات المتاحة إما إنها غير صالحة لمقاربة المسألة ، أو هي تستبطن مسلمة عقيدة حماية الأقليات ذاتها .

الخطاب الوطني التقليدي غير صالح لأنه يتكتم على الوقائع المعنية ويكبتها باسم عقيدة الوحدة الوطنية . وقد يشتهر في مقاصد استعمارية وراء الكلام على هذه القضية ، لكن هذا لا يدفعه نحو مواجهة المشكلة سياسياً وثقافياً . وسجله السوري بالذات مشين ، ويجعل من الخطاب الوطني شاهد زور على التلاعب الطائفي والطغيان .

الخطاب الإسلامي متمركز إيجاباً حول الإسلام والمسلمين (السنين ، في سورية) ، وهو ما يتظاهر في المبدأ السياسي الذي يتبناه الإسلاميون السوريون في هذا الشأن : لهم ما لنا وعليهم ما علينا^(١) . هذا حين لا يتكتم خطابهم على المشكلة لأسباب تجمع بين الوطنية التقليدية وبين عنجهية الأكثرية .

والخطاب العلماني الراجح متمركز سلبياً وحضراً حول الإسلام والإسلاميين ، ويصدر عن مقدمات عقيدة حماية الأقليات ، وهو ما يضعه في موقع ضائع بين تجاهل هذه العقيدة وبين التواطؤ معها .

أما خطاب حقوق الإنسان فهو ضعيف في مجالي التاريخ والسياسة ، ومقدماته الليبرالية الغربية تجعله غير قادر على قول شيء في هذا الشأن ، هذا حين لا يكون أقرب إلى التسليم بهذه العقيدة .

وحيث هناك خطاب شيوعي في هذا الشأن فهو أميل إلى اعتبار مشكلة الأقليات مظهراً مشوهاً للصراع الطبقي ، أو نتيجة تلاعب من قبل القوى الإمبريالية . فينتهي إلى التكتم على المشكلة أو إلى رفض الخطاب الوطني التقليدي في شأنها .

(١) تنظر ورقة أصدرها الإخوان المسلمون حول الطائفية في آذار ٢٠٠٦ ، بعنوان : التكوين المجتمعي السوري والمسألة الطائفية : رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية .

<http://www.thefreesyria.org/f-s-1/rawafed-0204c.htm>

انتقدت المقاربة الإخوانية عام ٢٠٠٨ في مقالة بعنوان : لا حل إسلامياً للمشكلة الطائفية :

<http://www.thefreesyria.org/f-s-1/rawafed-0204c.htm>

لكن هناك مشكلة أقليات

والحال أن لدينا مشكلات أقليات فعلاً ، تتظاهر في شعور بالقلق وعدم الأمان حيال الأكثرية الدينية أو الإثنية أو المذهبية ، وفي خشيتها من أن تعامل باستخفاف وتفضّل ، أو تهتمش سياسياً أو ثقافياً ، أو يعامل المنتسبون إليها كمواطنين من الدرجة الثانية .

وهذا لا يعود حصراً إلى أوضاع امتيازية يتمتع بها منحدرين من أقليات ، وإن كان قدراً لا بأس به منه يعود إلى هذه الأوضاع .

الإسلاميون ، وهم تيار نافذ في أوساط المسلمين السنيين ، ليسوا بمن يُطمأن إليهم بخصوص معالجة هذه المخاوف . بعضهم مُتفضّل في أحسن الأحوال (الإخوان) ، وبعضهم عدائي (السلفيون والسلفيون الجهاديون) . وهو ما يوجب من حيث المبدأ وضع مواجهة سياسة الأقليات في سياق يشمل مواجهة هذا الضرب من سياسة الأكثرية . بالعكس ، من شأن سياسة الأكثرية هذه أن تضفي بمفعول راجع شرعية كاملة على سياسة الأقليات ، وتُركّز إقامة النظام العام على التحاصص الطائفي .

وواضح اليوم ، ٢٠١٣ ، أن صعود السلفية الجهادية في سورية ، وطائفيتها المبدئية ، يمنح صدقية للخطاب الأسدي ما كان يملكها ، وكذلك لخطاب القوى الغربية وروسيا ، والإيديولوجيين المحليين الذين يشاركون هذه القوى مقدمات تفكيرها .

وأسوأ الردود على خطاب حماية الأقليات ، وعلى سياسة الأقليات ككل ، هو إنكار المشكلة أو النفي السلبي لوجودها ، أو تحكيم اعتبارات اللياقة السياسية فيما هي واحدة من أخطر مشكلاتنا الوطنية . إنكار المحسوس هذا نقطة قوة لأية قوى داخلية أو خارجية تريد التلاعب بالمشكلة ، وليس نقطة قوة لنا ، الوطنيين الديمقراطيين والعلمانيين .

ما يمكن أن يكون نقطة قوة لنا هو الانطلاق من الاعتراف بوجود مشكلة إلى معالجتها داخلياً ، ومنع أية أطراف خارجية من التدخل فيها ، وتجريم أية أطراف داخلية تتلاعب بها .

وبعد الاعتراف الحاسم بالمشكلة ، وتحرير التفكير والبحث في شأنها ، والعمل على توفير عناصر تاريخية واجتماعية وفكرية للنظر فيها ، يمكن أن نتساءل : إلى أي مدى هذه المشكلات مستقلة عن مناخات سياسية وفكرية غذتها وعملت على دوامها في بضعة العقود الماضية نخب وإيديولوجيات وثقافة قائمة؟ وما العمل من أجل تجاوز هذه الأوضاع ، وعدم مواجهة سياسة الأقليات بسياسة أكثرية؟ أعني تعظيم وزن الأكثرية الثقافية ودورها ، ومحاولة جعلها عصبية حكم ، واعتبار أن الأقليات شيء ثانوي ومكمل ، مجرد قِلات صغيرة ، لا مشكلة كبيرة في تهميشها؟

الواقع أن هناك ميلاً ملحوظاً لدى ناشطين من منابت سنية اليوم إلى اعتبار الأكثرية المفترضة كل شيء ، مع تعريف الأكثرية ذاتها باعتقاد إسلامي سني قويم ، واعتبار الأقليات «كمالة عدد» ، شيئاً مضافاً . هذا خطر بقدر ما يمكن لأية سياسة أقليات أن تكون خطرة .

وسياسة الأكثرية هذه احتمال وارد بالنظر إلى أن لدينا اليوم في سورية مشكلة أكثرية ، يلتقي فيها اغتراب سياسي باستلاب ثقافي وشعور عميق ومتعدد الطبقات بالاضطهاد والنقص ، من نوع ما تشعر به عادة الأقليات .

شروط اليوم تكمن في خلفية ما يشعر به ناشطون «سنيون» من سحق حيال عقيدة حماية الأقليات . فهم يجدون بيئاتهم منكشفة بلا حماية ، ومعرضة لعدوان وحشي من قبل النظام الأسد من جهة ، مع إعطاء الانطباع بأنهم هم متوحشون ، وسيفتكون بالأقليات ما إن يرفع عنهم سيف الطغيان من جهة ثانية ، ومع فصل ذلك كله عن نحو نصف قرن من أشكال تلاعب متنوعة بالمجتمع السوري الذي لم يبلغ عمر كيانه السياسي الحديث قرناً واحداً .

ويمكن أن يجري «تأصيل» سياسة الأكثرية بربطها مع أصول عقيدة وتاريخية عريقة في الفكر الإسلامي ، وبخاصة في مفهوم «أهل الذمة» الذي أدرج مجموعات غير مسلمة في «السلم الإسلامي» ، أو في «دار الإسلام» ، لكنه خفض من مرتبتها لتكون أدنى من المسلمين . ويقدر ما يستعيد

الإسلاميون المعاصرون خلاصات التاريخ الإسلامي ، ويمزجون بين هذه الخلاصات التي يطلقون عليها اسم «الشرعة» وبين مواجهة «سياسة الأقليات» بـ«سياسة الأكثرية» ، فإنهم يثيرون مخاوف مفهومة لدى أية أقليات إسلامية أو غير إسلامية ، وكذلك لدى مسلمين سنيين كثيرين غير غنطيين .

أسلمة المسلمين

وإذا كانت مشكلة الأقليات من أخطر ثمار سياسة الأكثرية السنية المحتملة ، فإن أولى هذه الثمار هي تهميش السني اللانمطي ، عبر افتراض أن المسلم الصحيح هو مسلم سني مؤمن متدين ، محافظ اجتماعياً وإسلامياً . سياسياً ، قريب من الإخوان أو السلفيين . في واقع الأمر لا يشكل هذا السني النمطي المزعوم غير أقلية في المجموع السني السوري (وغير السوري) . لا نستطيع تقدير النسبة ، وهي متغيرة تاريخياً بين صعود وهبوط ، لكن النظر إلى تنوع بيئات الإسلام السني السوري يسوغ بقدر كاف التشكك في أن يكون السنيون النمطيون غير طائفة من الطوائف السورية ، أقلية ضمن السنيين ، وأقلية أكثر ضمن عموم السوريين .

من المهم قول ذلك لأنه يمكن لمدرک «الأكثرية السنية» ، إن استخدم دون تحفظ ، أن ينطوي على برنامج سياسي لفرض التجانس على السنيين السوريين وتطيفهم ، وربما تحزيبهم إخوانياً أو سلفياً ، في سياق تسويق أحقيتهم ، بما هم كذلك ، بالسلطة العمومية .

ونعتقد أن سياسة أسلمة المسلمين هذه ، أو بالأحرى تسنين السنيين ، متهافة بقدر ما هي سياسة تعريب العرب البعثية . وأنه إذا ألت سياسة تعريب العرب إلى تدمير العروبة سياسياً ومعنوياً ، فإن سياسة أسلمة المسلمين لن تقوّض فقط الجامع الإسلامي العام الذي يفترض أن يشمل الشيعة والعلويين والإسماعيليين والدروز ، وإنما كذلك الإطار السني الضعيف التجانس أصلاً ، وذلك لمصلحة «طوائف» الإخوان والسلفيين والسلفيين الجهاديين وما شابه .

ولا نتكلم على هذه الطوائف من باب المجاز ، بل لأننا حيال مجتمعات ثقافية ضيقة ، مبالغة إلى الانغلاق على نفسها ، لديها شعور حاد بالظلمية (هذه نقطة تفوت عموم المراقبين) ، وشعور مواز بالتفوق والتميز ، وجهها البارانونيا التي هي الحالة الطبيعية للطوائف بما هي كذلك .

التمييز بين هذه «الطوائف» الإسلامية وبين عموم المسلمين ، وعموم المسلمين السنيين ، يبدو بديهياً لكنه يفوت كثيرين ، في الوسط السني ذاته ، كما في خارجه .

يخطئ في الأمر ملاحظون من خارج البيئات السنية يظنون أن لدى السنيين سوسيولوجياً استعداد خاص للتحويل إلى إسلاميين ، أو أن هناك قضية مشتركة بين الإسلاميين وعموم السنيين . هذا غير صحيح .

ويعتقد عموم الإسلاميين أن الوسط السني هو قاعدتهم الطبيعية المضمونة أو تكاد . وهذا بفعل نظرتهم الطائفية إلى العالم ، وهي نظرة تستبعد من الأساس اللامؤمنين واللامبالين . في واقع الأمر ، الإسلاميون طائفة أو طوائف ، ميثاق توحد كل منها هو تأويل ما للإسلام ، متشكل بأدوات عصرنا وبفعل إكراهاته وضغوطه السياسية والاجتماعية والنفسية والمعرفية ، تأويل ليس أكثر شرعية من أية تأويلات أخرى للمتون الإسلامية ظهرت قبل ألف من السنين . وما نريده أن سياسة الإسلاميين تندرج ضمن «سياسة الأقليات» التي نتكلم عليها ، أكثر مما ضمن أي سياسة أكثرية . ليس هناك سياسة أكثرية ممكنة على أساس سني أو إسلامي . وهي ما يعني ، بعبارة أخرى ، أن «الدولة الإسلامية» ليست قطيعة مع النظام الطائفي ، بل هي مجرد صيغة أخرى له . سياسة الأكثرية هي الديمقراطية .

حكم القلة ومشكلة الأقليات

ليس صحيحاً بحال أن سبب مشكلات الأقليات متأصل في تكوين الأكثريات التي أعطانا إياها الماضي . وبالقدر نفسه ليس صحيحاً أن سبب

مشكلات الأقليات متأصل في تكوين الأقليات التي أورثنا إياها الماضي . أورثنا الماضي مصاعب متنوعة ، لكن هذا ما يفعله الماضي دوماً . المشكلة ليست هنا بقدر ما إنه ليس هناك مجتمعات بلا ماضٍ . الحاضر وليس الماضي هو زمن المعالجات والحلول . المشكلة في نوعية الترتيبات السياسية والمؤسسية والقانونية التي يقوم عليها نظامنا العام اليوم ، والتي قد يستفيد القائمون عليها من التمايزات الموروثة والتلاعب بها كي يثبتوا سلطتهم وامتيازاتهم . وهي (التمايزات) التي يمكن أن تتشكل في صورة مغايرة ، بحيث يجري الحد من احتمالات تطيفها ، أو تسييسها والتلاعب بها .

وفي تاريخنا السوري بالذات سارت البلاد منذ بدء تشكلها في نهاية الحرب العالمية الأولى إلى الانقلاب البعثي عام ١٩٦٣ في مسار عام يخفض بقدر ما من القيمة السياسية لهذه التمايزات . في عام ١٩٤٩ ألغيت الأنصبه الطائفية الثابتة للمذاهب الإسلامية في البرلمان (حفظ على النصيب المسيحي ، وألغي النصيب اليهودي) ، دون أن يشير ذلك مشكلات عامة فيما يبدو . أكثر من أنه اعتبر الجميع مسلمين ، يبدو أنهم اعتبروا جميعاً عرباً . ولعله لم يستثن المسيحيون من ذلك إلا بغرض المزيد من طمأننتهم (كانت سورية مستقلة منذ ٣ سنوات فحسب ، وكان الانتداب الفرنسي سوغ نفسه بحماية الأقليات ، والمسيحيين بخاصة) .

لا يعني ذلك أن هذه التطورات مرت دون مقاومة من جهة تيارات اجتماعية وسياسية محافظة ، لكنه يعني أن محصلة القوى الاجتماعية كانت لمصلحة تقدم أكبر باتجاه المساواة والمواطنة .

وغيل اليوم إلى أن مشكلات الأقليات هي أحد وجوه مشكلة وطنية أكبر ، تتمثل في افتقارنا إلى أية أكثرية متحركة معاصرة ، وائتسار الجميع ، الكثيرين والقليلين ، في صور محددة لهم ، ساكنة ومفتوحة فقط على الماضي . الترتيبات السياسية القائمة ليست مما لا يتيح لنا تجاوز هذا الوضع فقط ، وإنما هي عنصر حاسم في تثبيته .

وليس هذا للقول إنه لا مشكلة إطلاقاً في ثقافتنا الموروثة في هذا الشأن .
أشرفنا إلى جانب منها فوق . لكن من وجهة النظر التاريخية لا نرى أن ثقافتنا
الموروثة أو غيرها تطرح مشكلات غير قابلة للمعالجة . ليست الثقافة طبيعة ،
وهي لا تكف عن التغير في اتجاهات مختلفة .

هناك مشكلة حين نفترض أنه من ثقافتنا الموروثة نستمد حلولاً لمشكلاتنا
اليوم ، على ما يفضل أن يعتقد الإسلاميون . وهم في ذلك مخطئون . فلا حل
في الماضي لمشكلات الحاضر .

لكن الإسلاميين بالذات نتاج أزمنا التاريخية المعاصرة : تعثر قيام الأمة ،
بما فيها الدولة الحديثة القادرة على الحرب والسياسة ، وليسوا نتاجاً حصرياً
لثقافتنا الموروثة ، وإن قامت إيديولوجيتهم على ذلك . بعبارة أخرى ، الإسلاميون
أحد أوجه أزمة من مظاهرها الأخرى الطائفية (هم ذاتهم «طائفة» ، كما قلنا
سابقاً) ، ومشكلات الأقليات عموماً . وبالتالي ، فإنه لا تلزم معالجة خاصة
لمشكلة الإسلاميين مغايرة لمعالجة مشكلات الطائفية والأقليات ، أو شارطة لها
أو سابقة عليها . إنها وجوه مختلفة للتجميد القسري للديناميات الاجتماعية
والسياسية والثقافية ، وليست سبب هذا التجميد . يقدم الإسلاميون الماضي
حلاً لمشكلات مجتمعات سدت آفاقها التاريخية فعلاً بفعل تراكم الطغیان
المحلي مع نظام دولي تمييزي جوهرياً ، أي منعت من المستقبل وبقي درب الماضي
وحده مفتوحاً . الميزة العظيمة لثوراتنا الحالية ليس أنها تعالج مشكلاتنا الموروثة
وتحلها ، بل في أنها تكسر حالة الانسداد وترجنا في مواجهة تحديات حياتنا
المعاصرة دون ضمانات .

المبدأ العملي الأساسي الذي نراه منطلقاً صالحاً هو أن قابلية حل
المشكلات أكبر بقدر ما ينشط في المجال العام الكثير من الناس . كلما كان العدد
أكبر ، أياً تكن الأصول ، كانت فرصتنا أكبر لتجاوز الأكرليات والأقليات
القديمة . الكثرة تعرض على الاختلاط والتنوع وتشجع مزيداً من توسيع المجال
العام . وكلما كان عدد المنخرطين في النشاط العام أكثر كان الاحتمال أكبر في

أن يكون بينهم عدد أكبر من خارج الوسط النخبوي ، وكانت فرص «الفوضى» و«الاختلاط» واللاطائفية أكبر (كنت كتبت هذا الكلام قبل الاطلاع على كتاب تشارلز تيلي ولزلي وورد المحال إليه في مقدمة الكتاب) . بالمقابل ، كلما قل العدد ، بفعل إغلاق النظام السياسي ، كان مرجحاً أن تتفعل التمايزات القديمة وتكتسب قيمة سياسية وعامة . حتى لو لم تقم الأوليغارشية القائمة بهذا التفعيل كي تُفَرَّق ، فتضعف ، سكاناً تستأثر بحكمهم ، فإن فرص الصعود الاجتماعي والسياسي في نظام ضيق تقترون بتنشيط تلك التمايزات واستمداد وزن منها تقريباً من مراتب الحكم العليا ، الضيقة بدورها . ثم إنه كلما كان العدد أقل كان مؤكداً أن يشغله «المحددون» أو المتمايزون ، أو واضحو الهوية كثيراً ، وأن يطور النظام غريزة مقاومة للاختلاط والتهجين و«الخلاسية» . غريزة طائفية .

وتالياً فإن فتح النظام السياسي ، بحيث يدخله كثيرون ، «الشعب» ، هو المدخل الأول لتجاوز مشكلات الأقليات . فتح النظام السياسي لا يضمن وحده فتح آفاقنا التاريخية ، وليس بحد ذاته كفالة لتجاوز سياسة الأقليات (بصيغها غير السنية والسنية) ، لكن دون فتحه لا يمكن لأي أفق أن يفتح . والمقصود أن المشكلة تذوب بقدر طيب في التقابل بين ديمقراطية وأوليغارشية أو طغيان .

موضوعتنا الرئيسية في هذا الشأن هي أنه في مجتمع متعدد ثقافياً كمجتمعنا السوري ، لا يؤدي الطغيان (حكم الفرد بمقتضى الهوى) ، ولا الأوليغارشية (حكم القلة ضمناً لامتيازاتها) ، إلا إلى تغذية الطائفية في المجتمع والدولة معاً ، وإلى انسداد الأفق التاريخي للمجتمع المعني ، وإبقاء دربي الماضي والخارج وحدهما مفتوحين .

المشكلة ليست في أية أقليات ، بل في حكم القلة ، أو أصغر القلات : حكم الفرد . وتالياً فإن حكم الكثرة هو المدخل إلى الحل ، وهو ما من شأنه أن يتيح كسر التطابق بين الكثرة وبين الأكثرية الثقافية .

المشكلة كذلك ليست مشكلة أصول وهويات ، بل مشكلة حرية وعدالة .

مشكلتنا مع الانتداب الأسدي ليست في المنبت العلوي لحافظ وسلالته ، بل في الطغيان كفصل نوعي لحكمهم . في الطغيان طغيان ، أياً يكن على رأس النظام ، علوياً أو سنياً ، مسلماً أو مسيحياً .

نظام اللائقة العامة

الافتراض الخاص بنوعية الترتيبات السياسية والمؤسسية والقانونية القائمة ، وتأثيرها في صنع مشكلات الأقليات والأكثريات ، وليس بالماهية الثقافية للأكثريات والأقليات ، هو المسلمة العملية (ونحن نتكلم في شأن عملي بطبيعة الحال) التي نرى أن ينطلق منها تفكيرنا السياسي والاجتماعي من أجل بناء النظام العام بصورة استيعابية . أي على نحو يوحد جهود منحدرين من الأقليات والأكثريات معاً لصنع مستقبل مشترك ، بدل تبادل اللوم واللائقة . وهو المسلمة التي يبدو أن مجتمعات الغرب بالذات مبنية عليها ، ولا تسمح لخارجيين التدخل في هذا الشأن الحساس من شؤونها . أما المداومة على حصر اللوم بالماضي كما يفضل بعضنا ، أو حصره بالخارج كما يفضل بعض آخر منا ، أو التفرغ للوم بعضنا كما يفضل جميعنا تقريباً ، فهو تنصل من الواجب ، ولن يؤدي إلى معالجة أي من مشكلاتنا . سياسة اللوم ازدهرت في عامي الثورة المنقضين ، وهي تؤثر على مستوى متدن من الثقة بين السوريين .

وخلافاً للانطباع الشائع ، ليست الطائفية هي الأصل في عدم الثقة . العكس هو الصحيح . ضعف الثقة العامة ، وفي أساسها ضعف الثقة بالنظام السياسي ، والاعترا ب العام أو تراجع التحكم العام بشروط الحياة ، هو ما يرسو على الطوائف كأطر ثقة داخلية أو تضامن داخلي ، تعود على الأفراد بقدر من الأمان .

الطوائف فتاج اللائقة العامة، وليس العكس

لدينا مشكلة أقليات متفجرة اليوم في سورية بالضبط لأن هناك مستوى

مقلقاً من اللاتقة بين السوريين المنحدرين من منابت مختلفة ، ولأن الجميع يعلمون أن الوضع الحالي غير قابل للاستدامة (أي انعدام الثقة بالحاضر) ، وأن أحداً لا يعلم ماذا سيحدث للجميع بعد طي الصفحة الأسدية من تاريخ سورية (خشية من المستقبل) .

سياسة تحالف الأقليات الأسدية لم تعالج أية مشكلة خاصة بالأقليات ، بل أضافت إليها مشكلة أكثريات كما قلنا . ونحن اليوم في مواجهة الحصاد المر لهذه السياسة .

من شأن الطرح الحالي للمشكلة ، الغربي والمحلي ، وهو قائم على تغذية اللاتقة والخوف بين الجميع ، أن يحولها إلى صراع داخل مجتمعاتنا بين أقليات وأكثريات تكونت في الماضي ، بدل صراعاها المشترك من أجل نظم سياسية وقانونية قائمة على المساواة في الحاضر . فإذا كانت الأكثريات سبب مشكلات الأقليات ، فإن التشدد في التعامل مع الأكثريات هو الشيء الصحيح ، وهو ما يبدو أن النظام الأسدي مبني عليه ، وما تفضله نخب من الأقليات ذاتها . والسند الثقافي لهذه السياسة هو الكلام الذي نعرفه جيداً في سورية عن أصولية وظلامية ماهويتين ، وعن «علمانية» طبعاً . وإذا كانت الأقليات هي سبب متاعب الأكثريات ، كان الحل الصحيح هو «سياسة الأكثرية» ، أي تحجيم الأقليات والتعامل معها كضيوف ثقلاء ، وهو حل لا يبدو بعيداً عن تصور منحدرين من الأكثرية السنية اليوم .

ولا يبعد أن يكون السند الثقافي لهذه السياسة هو ضرب من الوطنية المتشددة المعادية للغرب ثقافياً وسياسياً ، المشتبهة بمؤامرات ضد ثقافة «الأمة» وأخلاقيها ، والمناهضة لـ «التغريب» و«الغزو الثقافي» .

لكن هذا وذاك يعنيان صراعاً بلا نهاية ، قد يفتر بين حين وآخر ، إلا أنه يبقى محتتماً داخل النفوس والأذهان دوماً ، وكل فتور فيه هو هدنة بين جولتين من الصراع . أليس هذا هو الحل الأسدي لمشكلة الأقليات في سورية؟ الحل الذي ولد مشكلة أكثرية محتدمة ، ولم يفتح الباب إلا لحرب مستمرة ، نرى

اليوم جولة بالغة القسوة منها ، متصلة بصورة وثيقة جداً بمسألة الأقليات والأكثرية ، وبحصاد خمسين عاماً من التلاعب قصير النظر بها .

مشكلة الأمة

سبقت الإشارة إلى افتراض جوهرى فى القلق الغربى والروسى على وضع الأقليات السورية ، أعنى تطابق «الأكثرية السياسية» ، أى الحاكمة ، مع الأكثرية الثقافية فى المجتمع ، بحيث تكون الأقليات الثقافية ما بين مهمشة ومضطهدة سياسياً . هذا الافتراض غير محقق فى سورية . يمكن المجادلة فى ما إذا كان هناك أية أكثرية سياسية فى الحكم أصلاً (يفترض شكلياً أنها الأكثرية العربية) ، وما إذا كان هناك تطابق بين الحكم وأية أقلية (العلويين ، على ما يوصف النظام فى الغرب عادة) ، لكن بالتأكيد لدينا مشكلة أكثرية فى سورية الأسد بقدر ما لدينا مشكلة أقليات ، وهى متصلة بالضبط بهذا الشأن .

المظهر الأبرز لمشكلة الأكثرية هذه يتمثل فى احتقان سننى وشعور عميق بالتهميش ، يبلغ عند مناضلين إسلاميين درجة الكلام على مؤامرة غربية علمانية أقلوية تستهدف السنين ، أو «الإسلام» .

لكن فى الأساس تتمثل مشكلة الأكثرية فى اختلالات عملية تشكل الأمة فى عالم تشكل الدولة / الأمة الوحدة المعيارية فيه .

لذلك لا حل أكثرياً (بالمعنى «الثقافى» للكلمة) لمشكلة الأقليات ، ولا مشكلة الأكثرية ذاتها . وبكلام واضح : لا حل إسلامياً ، ولا حل سنياً ، ليس لمشكلة الأقليات فقط ، وإنما لمشكلة الأكثرية أيضاً . الحل «الإسلامى» يزيل احتقاناً سنياً وقتياً ، لكنه لا يؤسس لتشكيل أكثرية جديدة تصلح قاعدة لأمة المواطنين .

بل إن السنين فى سورية وغيرها (والشيعة فى العراق والبحرين) ليسوا حلاً ، ولا يمتلكون حلاً ، ولا أسس حل ، لمشكلة الأقليات أو لمشكلة الأكثرية . على أساس دينى أو مذهبى أو إثنى ، ليس هناك إلا أقليات ، ولو كانت تشكل

إحصائياً ٩٠٪ من السكان . غاية ما هناك على هذا الأساس طوائف ، «أنواع» اجتماعية ، أو «أصناف» ، لا قيمة للفوارق الكمية بينها . الاجتماع السياسي الحديث اجتماع كمي ، إن جاز التعبير ، تميز فيه أكثرية وأقلية ، خلافاً للاجتماع السياسي التقليدي ، وهو نوعي ، وقائم على أنواع اجتماعية ، بعضها «شريف» وبعضها «خسيس» ، بعضها نبيل وبعضها عامي أو مبتذل ، بعضها «براهمي» وبعضها «منبوذون» . نموذج الإسلاميين و«العلمانيين» الشائعين ، هو نموذج «نوعي» وليس كمياً ، أرستقراطي وليس ديمقراطياً . «أزرق» خاص ، وليس «أحمر» عام .

مشكلتا الأكثريات والأقليات مترابطتان في سورية ، وهما معا نتاج نقص تشكل الأمة ، أي الشعب ، وقد لعب الطغيان وسياسة الأقليات دوراً مهماً فيه (وليس لسياسة الأكثرية بالمعنى «الثقافي» ، أي الديني أو المذهبي أن تخرجها منه) .

وإنما لذلك كانت الأقليات قلقة طوال سنوات الحكم الأسدي ، رغم أن نسباً منها أعلى من المعدل الوطني تشغل سياسياً ومعنوياً ، ومادياً ، مواقع أعلى من المتوسط الوطني . وهذا مع شعور منتشر بين السنيين بالتمييز والتوتر . فلا هؤلاء كانوا مرتاحين ، ولا أولئك كانوا آمنين ، هذا بينما كان هؤلاء وأولئك يزدادون تمايزاً ، وتراجع الشركات الوطنية في وعي أكثرهم وفي تعريفهم لأنفسهم .

يفاقم من المشكلة أيضاً أن لدينا نقاش غائب في هذه الشؤون في سورية ، بتأثير متأزر من التحريم السياسي الذي يحيط بها من جهة ، وعدم ملاءمة الخطابات المتوفرة من جهة ثانية ، والتواطؤ مع أوضاع امتياز من جهة ثالثة . هل يمكن معالجة مشكلة عامة لا تناقش ولا يجري التفكير فيها؟

أكثرية ثقافية/ أكثرية سياسية

بغرض تنظيم التفكير في هذا الشأن ، واستناداً إلى معطيات التاريخ

المعاصر ، السورية والإقليمية والعالمية ، يمكن أن نميز بين أربعة أشكال ممكنة للعلاقة بين الأكثرية السياسية (التي في الحكم) والأكثرية الثقافية (التي في المجتمع) .

١- أن تكون الأكثرية الثقافية هي الأكثرية السياسية ، بمعنى أن النخبة السياسية المقررة تنحدر من الأكثرية الثقافية .

٢- أن تكون الأكثرية السياسية من أقلية أو أقليات ثقافية .

٣- أن تتشكل الأكثرية السياسية بالتشارك بين منحدرين من الأكثرية ومن الأقليات بصفتهم هذه ، وفقاً لنسبهم الديمغرافية أو وفق قاعدة متفاهم عليها .

٤- أن تتمايز الأقليات والأقليات السياسية عن الأقليات والأقليات الثقافية ، فتكون الأولى متغيرة وفقاً لنظام محدد ، مع بقاء الثانية ثابتة أو أبداً تغييراً ، ومع تحييد الأثر السياسي للتمايزات الثقافية . المنهج «الكمي» المعتمد بغرض التحييد هو صندوق الاقتراع .

النموذج الأول ، ولنسمه نظام الأكثرية ، يتسبب بمشكلة أقليات ، تتمثل في شعور بالاغتراب والهامشية ، أو المواطنة من الدرجة الثانية . لا يغير من الأمر شيئاً أن تستعين النخبة الحاكمة بمنحدرين من أقليات لإعطاء مظهر وطني عام . العبرة في مواقع القرار والسلطة الحقيقية .

الأنسب في واقع الأمر أن نتكلم هنا على نظام «النوع الأرفع» ، بدل العدد الأكبر ، أو «الأكثرية» ، على «أشرف الأديان» (الإسلام طبعاً) بدل أوضاعها ، وعلى «البراهما» مقابل «المنبوذين» . ولكن أيضاً على الأوروبيين المسيحيين البيض مقابل المهاجرين الملونين والمسلمين . يقول عبدالله العروي في كتابه السنة والإصلاح إن نظام الذمة مطبق اليوم في الغرب الأوروبي ، الديمقراطية الليبرالي ، ذي الأصول اليهودية المسيحية ، وإن أهل الذمة في أوروبا اليوم هم المسلمون .

الواقع أن مشكلة الأقليات أو المشكلة الطائفية في بلداننا هي نتاج التحول

غير المكتمل أو المجهض بين الاجتماع النوعي أو المراتبي ، وبين الاجتماع الكمي والبرجوازي والديمقراطي والحديث .

النموذج الثاني ، نسميه نظام الأقلية ، يتسبب بمشكلة أكثرية دون أن يحل مشكلة أية أقليات ، وهو الوضع الذي ورثناه من النظام الأسدي .

معروف أن هناك نقاشاً متوتراً وغير ذي محصول في شأن ما إذا كان النظام الأسدي من هذا الصنف . لا جدال في ذلك في رأيي . «الدولة الباطنة» ، موطن السلطة الحقيقية ، عائلية وطائفية . الدولة الظاهرة سورية عامة ، لكن ليس لها من أمر السلطة الفعلية شيء .

النموذج الثالث هو النظام المحاصّة الطائفية القائم في لبنان ، وهو مصدر شلل للبلد ، وتناوبه بين حرب أهلية باردة وأخرى ساخنة مع تغير الأوزان الديمغرافية أو السياسية للجماعات ، أو مع تغير المعادلات والتوازنات الإقليمية والدولية .

النموذج الرابع ، الوطني والمواطني ، يميز مجتمعات تحقق فيها تاريخياً خفض القيمة السياسية للتمايزات الموروثة لمصلحة الرابطة الوطنية الجامعة ، وظهور تمايزات سياسية وإيديولوجية مكتسبة ومتغيرة ، واتساع ظاهرة «الخروج من الدين» (مارسيل غوشيه) . هنا الأكثرية السياسية تتغير ، ومعها الأقلية السياسية ، فلا تولد شعوراً بالغبن أو الاستبعاد لدى أية جماعات ثقافية .

وهذا النموذج متفوق حقيقياً وسياسياً على غيره ، لكن لا يمكن إحداثه بمراسيم أو توجيهات فوقية . إنه نتاج تطور اجتماعي واقتصادي وسياسي وحقوقى أطول أمداً .

لكن إذا تصورنا إنه جرى تجميد النظام السياسي في إنكلترا ، فحطمت الأحزاب والانتظامات الاجتماعية المستقلة ، وحكم ديفيد كاميرون البلد «إلى الأبد» ، ثم ورث ابنه ، فهل يمتنع أن تستعيد تمايزات موروثة قيمتها السياسية ، وتتحول إلى أحزاب أو ما يشبهها؟

بالعكس ، من شأن انفتاح النظام السياسي في بلداننا ، وتوسع المشاركة

السياسية ودوران النخب ، أن يحول دون تطييف الحياة السياسية ، ونحو تحليل الطوائف .

ومن المناسب في كل حال أن نفكر ونعاود التفكير في نظام «أهل الذمة» الأوربي المعاصر ، أقله من باب التدرب على التفكير المركب .

السؤال الذي يفرض نفسه في سياقنا الراهن هو : ما الذي يمكن عمله كيلا نتحول من «نظام الأقلية» إلى «نظام الأكثرية» ، دون السقوط في نظام «المخاصة» ، ومع التوجه نحو نظام وطني وديمقراطي ؟ نتصور أن الطريق متعرج ، لكن كلما اتسعت دائرة المشاركين في الحياة العامة ، ولو من ضمن الروابط الموروثة ، كان هذا أنسب لتطور وطني معافى . دخول الكثيرين المعترك السياسي هو أول الحل .

الكثيرون هم «الشعب» .

ونرى أن الأولوية في كل حين ينبغي أن تكون لأوضاع سياسية وعامة أكثر عدالة وإنصافاً . أما النماذج ، ومنها الأربعة التي ذكرنا ، فهي أدوات مجردة تساعدنا في تنظيم تفكيرنا ، ولا يصح تحكيمها دوغمائياً وفي كل حال في الأوضاع العيانية .

حكم الأقلية

ما يخشى منه فعلاً على أية أقلية ، وعلى الجميع ، وما يتعين أن تهتم به أية قوى يشغل بالها وضع الأقليات في بلداننا ، هو بالضبط حكم الأقلية ، أياً كانت الخلفيات الاجتماعية الثقافية التي يستند إليها هذا الحكم ، «أكثرية» كانت أم «أقلية» . الإسلاميون تيار أقلية في مجتمعاتنا ذات الأكثريات الإسلامية الكبيرة جداً . وكما سبق القول ، هم «طائفة» لا يفوق حجمها حجم طوائف أخرى في سورية . إذا كان النظام الأسدي قد استند في ركائزه الأمنية والعسكرية إلى «العصبية» العلوية أساساً فلأن العلويين أكبر الطوائف في سورية . ولعلمهم كانوا ، حتى قبل الثورة ، أكبر من «طائفة» الإسلاميين كلها .

أما السنيون السوريون فلا يشكلون طائفة لأسباب تاريخية وجغرافية واجتماعية متنوعة ، سبق التطرق إليها .

وفي كل الحالات ، المضمون الاجتماعي لحكم الأقلية هو حكم القلة ، أي الأولى بغارضية .

وما يمكن أن يكون خطراً على الأقليات غير السنية ليس حكم الأكثرية السنية المحتمل ، على ما استطاع وزير الخارجية الروسي القول (٢١ آذار ٢٠١٢) ، بل هو حكم الطائفة السنية الصغيرة ، المعروفة باسم الإسلاميين . من المحتمل أن هذه الطائفة أوسع قاعدة اليوم في شروط الثورة ، لكنها لا تطابق بحال عموم السنيين ، ونتشكك في أن تعادل ثلثهم في أي وقت . لكن يمكن لهذه الطائفة أن تكون خطيرة ، وعلى عموم السنيين قبل الجميع ، لأنها تعتبرهم «شعبها» الأولى بالمجانسة والتنميط ، وما قد يقتضيه من قمع ومراقبة .

والقصد أن ما هو خطر على الأقليات هو ذاته ما هو خطر على الأكثريات ، وهو ما يحول أصلاً دون ظهور أية أكثريات .
أعني الحكم الطائفي .

وتالياً فإن ما يحمي الأقليات هو ذاته ما يحمي الأكثريات ، وهو «حكم الشعب» ، أعني توسيع القاعدة الاجتماعية النشطة للحكم لتشكّل أكثرية السكان .

السنية السياسية

هل من المحتمل أن تتطابق الأكثرية السياسية التي في الحكم مع الأكثرية الثقافية في سورية بعد الثورة ، وفقاً للنموذج الأول المشار إليه فوق؟ لم يكن الأمر محتوماً في تاريخ البلد في أي يوم ، وهو ليس محتوماً اليوم أيضاً . فليس للأكثرية العربية المسلمة السنية مركز ثقل جاذب أو عصبية تشدها إلى بعضها ، وتدفعها إلى التصرف على نحو موحد أو متقارب سياسياً . وليس هناك فكرة قائدة تشد هذا الطيف القليل الكثافة إلى بعضه .

ومهما حاول المرء فإنه لا يتبين أثراً لأي ضرب من السنية السياسية الجامعة .

لكن السنية السياسية هي بالضبط مشروع الإسلاميين ، والحكم السني هو بالضبط ما يتطلعون إليه (ربما يسمى الحكم الإسلامي أو تطبيق الشريعة) . ومن شأن هذا الحكم أن يثير مشكلة أقليات دون ريب ، لكنها ستكون جانباً من مشكلة أوسع ، يعاني منها عموم الإسلاميين في البيئة السنية ، وتعاني منها سورية ككل .

هل من صيغة لحكم الأكثرية السنية لا تكون إسلامية؟ لا تتصور ذلك . يمكن تصور حكم أكثرية ، يشغل فيه سنيو المنبت وزناً أكثرياً ضمن الأكثرية السياسية القائمة ، على نحو ما كان الحال في سورية ذاتها قبل الحكم البعثي ، لكن يصعب وصف هذا بأنه حكم سني .

بين استقلال سورية عام ١٩٤٦ والانقلاب البعثي ١٩٦٣ ، كان لدينا حكم وطني غير مستقر ، لا يقوم على عصبية موروثية ، وإن لم يتجاوزها ويطو صفحتها تماماً . وكان يفتقر إلى أكثرية سياسية داعمة ، ولم يشكل السنيون ، ولا أكثريتهم ، قاعدته الاجتماعية المضمونة بحال .

كانت العروبة ، في صيغة أقل تصلباً وإطلاقاً من الصيغة البعثية ، هي إيديولوجية ذلك الحكم الأكثرية الذي قام اجتماعياً على طبقة أعيان مدينيين ، سنيين أساساً . كانت البعثية ، عقيدة وحزباً وتنظيماً اجتماعياً ، أحد إمكانات التطور السوري ، وليست شيئاً سقط على رؤوسنا من السماء .

واليوم ، كما في ذلك الوقت قبل نصف قرن وأزيد ، ليس في محله الكلام على «طغيان أكثرية» ، على ما سبق مفكرون سوريون من دعاة «الاستبداد المستنير» إلى التحذير منه . ولا يبعد أنهم أساءوا بقدر بالغ ، ودال جداً ، فهم الفكرة المقتبسة من مرجعيات تاريخية فكرية «برجوازية» و«مواطنية» و«ديمقراطية» (طوكفيل عن أميركا منتصف القرن ١٩ ، جون ستيورات ميل عن إنكلترا بعد ذلك بعقد ، وبصورة ما نيتشه عن عصره) .

فإذا شئنا الاحتفاظ بسوء الفهم المميز لهؤلاء المفكرين ، فإن الزمن الذي عرفت فيه سورية شيئاً قريباً من طغيان الأكثرية ، هو الحكم البعثي ، بخاصة نحو عقد أو عقد ونصف بعد الانقلاب البعثي الأول . كانت الأكثرية الطاغية في ذلك الوقت هي الأكثرية العربية .

وكان بعض مثقفينا هؤلاء من وكلائها .

اليوم ، ليس ممتنعاً أن نشهد طغياناً في سورية بعد الثورة ، ولا يبعد أن يسوغ هذا الطغيان نفسه بما لحق بـ«الأكثرية السنية» من ظلم ، بل نرجح ذلك فعلاً ، لما نراه من سرديّة مظلومية سنية نشطة اليوم ، ازدادت تنشيطاً خلال نحو عامين من الثورة .

لكنه سيكون طغيان أقلية ، تتوسل المظلومية السنية المفترضة لتشريع حكمها ، على نحو ما توسل حافظ الأسد المظلومية العلوية لفرض طغيان نظامه ، وتنصيب نفسه وسلالته ملوكاً على سورية .

فالحكم السني الذي لا يمكن إلا أن يكون إسلامياً لا يمكن إلا أن يكون أقلويةً كذلك . وفوق أنه سيؤدي إلى مشكلة أقليات ، سيؤدي إلى مشكلة أكثرية أيضاً .

الطائفية هي التنظيم الاجتماعي الأنسب للتعایش مع مشكلة أقليات وأكثرية معاً .

ومن سيعاني أولاً من هذا الطغيان السني المحتمل هو أكثرية السنيين كما سبق القول ، قبل أية أقليات ، يوفر وضعها كأقليات متميزة حماية نسبية لها ، أكثر من المسيحيين بخاصة ، لكونهم يؤمنون بديانة كتابية معترف بها إسلامياً ، فضلاً عن حساسية الغرب المضاعفة حيال أي تعدد عليهم . الأقليات الإسلامية الأخرى أقل حماية من الوجهة الإسلامية السنية السراطية (التعبير لصادق جلال العظم ، في سياق مختلف) .

لكن من يمثلون هذه الوجهة هم خطر على المجتمع السوري ككل .

لماذا طرح الأمر بهذه الصورة مهم؟ لأن هذا ينقلنا من مواجهة أقليات

بأكثرية أو أكثريات إلى مواجهة الأقليات والأكثريات (بالمعنى الثقافي أو الساكن) للحكم الأوليغارشي الطائفي . أي لأن الحل يكمن عندئذ في حماية المجتمع من الطغيان ، وكيفية بناء أوضاع سياسية تحمي الجميع من الطغيان ، وليس في حماية بعض السكان من بعضهم الآخر .
المدخل هنا ، والأولية هي للكفاح ضد الطغيان ، وليس لتغيير لون الطغيان أو دينه .

عندنا، الغربيون والروس أقليات

ليس هناك أي مؤشر على أن مقارنة قوى غربية وروسيا لأوضاعنا متصلة بهواجس من هذا النوع ، مضادة للطغيان ومتطلعة إلى الحرية والمساواة ، بل هي متصلة بنظرة أقدم إلى مجتمعاتنا ، لا تصدر عن مقدمات ودية ، كيلا نقول إن أخص خصائص هذه المقدمات أنها غير ودية ، ولا متجردة ، وفي أعماقها هي مشاعر طائفية خبيثة يجري إسقاطها على مجتمعات غربية من قبل مجتمعات تحرم الطائفية على نفسها . ومحصلتها السياسية هي أن يكون لهذه القوى إصبع في ترتيباتنا السياسية ، أو نوع من مسمار جحا بذريعة حقوق الأقليات .

فإذا كانت حقوق الأقليات هي ما يشغل بال هذه القوى فعلاً ، فإن «حكم الشعب» القائم على الكثرة والمواطنة والصوت الواحد للفرد الواحد هو الخيار الأنسب ، وينتظر من تلك القوى ، تالياً ، أن تكون «محضر خير» وتدعم هذا الخيار القائم على «الشعب السوري الواحد» . وإن لم تستطع المساعدة في تشكيل حكم واسع القاعدة في بلداننا ، أي في تعزيز فرص الديمقراطية ، فليس لها أن تكون «محضر شر» ، وتقعن بعض السوريين أن مشكلتهم هي بعضهم الآخر ، «الحكم السني» في قول سيرغي لافروف ، وحل مشكلتهم يتمثل في مراقبة بعضهم ، بإشراف من تلك القوى أو بالتماس المساندة منها .

في هذه الحيثية نضيف إن الطائفية الحديثة في مجتمعاتنا الشرقية وجدت غالباً ضمن مركب داخلي خارجي ، أو طوائف محلية ورعاة خارجيين ، وهذا

بالذات ما يجعل الظاهرة معقدة وصعبة الانحلال ، وما يحول دون تشكل داخل وطني متماسك ، يفترض أن تتفوق تفاعلاته الداخلية على تفاعلات أي من أطرافه مع قوى خارجية .

ليس هذا واقع الحال في لبنان ، ولا في العراق . ولا في سورية . وبعض الفضل في ذلك لمتدخلين خارجيين ، وبعضه لـ«متخرجين داخليين» .

وما نرتبه على ذلك أن تدخل القوى الغربية وروسيا هو جزء من مشكلة الأقليات ، وليس شيئاً خارجها ، ولا هو بالطبع حلها . وأنه لا يخرج على منطق سياسة الأقليات بنسخها المختلفة ، من أيام المسألة الشرقية ، إلى الانتداب الفرنسي ، إلى الحكم الأسدي في سورية .

وأن المدخل إلى الحل ، بالعكس ، هو في المقاومة القطعية والواضحة لأي تدخل لهذه القوى في هذا الشأن ، وفي تحويل النظرة بحيث يكون حل مشكلة بعض السوريين عند بعضهم الآخر ، وحل مشكلاتهم جميعاً عند جميعهم .

ليست روسيا ولا الغرب سنداً لأية أقليات ولا هي ضماناً لحقوق الأقليات ؛ إنها ، بالعكس تماماً ، سند لمشكلات الأقليات ولتمزق مجتمعاتنا وتطييفها ، ولتأبيد الصراع بين أي أكثريات وأقليات .

آخر سياسة الأقليات

وفي خلاصة النقاش ، فإن ما يتعين الإلحاح عليه من وجهة نظر عملية أن سياسة الأقليات لا تثمر تشكل أكثرية جديدة ، عابرة للانقسامات الثقافية ، ولا هذا هدفها . وهي لن تنتج إيديولوجيات وطنية أو قومية أو اشتراكية أو ديمقراطية ، ولا أحزاباً وطنية أو يسارية أو ليبرالية ، ولا بنية اجتماعية وطنية تتغلب التفاعلات الداخلية بين عناصرها على تفاعلات أي منها مع أي خارج وطني .

سياسة الأقليات لن تنتج إلا المزيد من الطائفية ، ونظام تحاصص في أحسن الأحوال ، وخراباً متربصاً في جميعها .

آخر سياسة الأقليات هو أقليات سياسية متحجرة .

من شأن الكفاح المشترك من أجل المساواة ، بالمقابل ، أن يقود إلى اختلاط واسع وإلى ظهور تيارات فكرية وسياسية جديدة ، وإلى تشكل أكثريات وأقليات جديدة ، مُعرّفة أكثر بدلالة صراعات الحاضر وأهداف المستقبل ، لا بدلالة الميراث والماضي .

فإما أن نغير الظروف الحالية معاً ، وإلا فإن تعذر تغييرها سيدفع كلاً منا إلى الاعتصام بعصبيته ، «الاعتصاب» مع أشباهه ، بغرض الاستفادة العظمى من الشروط الراهنة ، أو خوفاً من أن تؤول ثمار تغييرها إلى البعض دون الغير .

وما ينبغي الإلحاح العملي عليه أيضاً في سياقنا السوري هو أن المسلمين ليسوا مشكلة المسيحيين ، ولا المسيحيين هم مصدر متاعب المسلمين ، ولا السنين منبع الخطر على العلويين ، ولا العلويين هم مشكلة السنين ، على ما يفضل الاعتقاد طائفيون هنا وهناك ، متدينون و«علمانيون» . وليس العرب مصدر إحباطات الكرد ، ولا الكرد جهة الخطر على العرب ، على ما يفضل القول قوميون متعصبون هناك وهناك . هذا التصور لا يحل مشكلة لأحد ، بل يزيد متاعب ومشكلات الجميع .

أصل مشكلات الجميع هو عدم ثقتهم ببعضهم ، وعدم بذلهم جهوداً مشتركة للتواصل والتفاهم فيما بينهم على أوضاع تكفل المساواة والحرية والاحترام للجميع ، والاستراتيجيات والخطط السياسية المحلية والدولية التي تستثمر في تخاصمهم وتباعدهم . والمدخل إلى الحل هو العمل معاً لمقاومة هذه الاستراتيجيات والخطط ، والهياكل السياسية والقوى السياسية التي تعتمدها ، ومن أجل أوضاع أكثر عدالة .

وتالياً يلزم التحول نحو تصور تكاملي قائم على الشراكة بدل هذا التصور الحربي القائم على الاستبعاد المتبادل .

مسألة كرامة أيضاً

في الختام ، ليست خبرات الماضي والحاضر وحدها ما تزكي هذا المسلك المقترح ، ولا أيضاً المسلمة العملية الخاصة بشراكة الحياة والمصير التي لا يُبنى مجتمع متفاهم على غيرها ، ولم تبين مجتمعات الغرب على غيرها . ولكن كذلك اعتبارات الكرامة الوطنية .

وتوجب هذه الاعتبارات اليوم القول للقوى الغربية بكلام واضح إنها لا تستطيع إعطاءنا دروساً في شؤون بلدنا ، وليست مؤهلة لذلك ، لا معرفياً ولا سياسياً ولا أخلاقياً .

ليس في سجلها الأقدم ما يشرف حتى تتدخل في شؤوننا الخاصة هذه . وليس في سجلها الراهن ، الخاص بالتعامل مع الثورة السورية ، ما يضعها في موقع أخلاقي يبيح لها قول شيء في قضايا العدالة والمساواة . ومثل ذلك بخصوص روسيا . من في سجله القريب غروزي ، كيف له أن يحاضر في حقوق الأقليات في أي مكان من العالم ؟

الكرامة الوطنية سبب كاف للاعتراض على مثل هذه التدخلات على كل حال . كان حافظ الأسد ووريثه قد أهاننا كرامتنا أفراداً وشعباً ، والثورة ضد نظامهما هي ثورة من أجل الكرامة . السوريون قالوا ذلك بوضوح . وهو ما يصلح سنداً لمقاومة كل إذلال جديد وكل مُذلّين جدد . من الداخل ، ومن الخارج أيضاً .

دمشق ، شباط ٢٠١٣

العلويون وتفسير السياسة بالعصبية: ملاحظات على كتاب ليون غولدسميث دائرة الخوف

يتناول كتاب دائرة الخوف ، العلويون السوريون في الحرب والسلام ، تاريخ العلويين منذ القرن التاسع الميلادي ، وما نالهم من تهميش واضطهاد إلى زمن ظهور الكيان السوري الحديث في نهاية الحرب العالمية الأولى^(١) . في الكتاب الذي نشر عام ٢٠١٥ بالإنكليزية ، وصدرت ترجمته العربية هذا العام (عن الدار العربية للعلوم ناشرون ، ترجمة عامر شيخوني) يرى المؤلف أن ذاك التاريخ الممتد إلى ألف عام من العزلة والتمييز قد أبقى العلويين موحدين في مواجهة «التعصب السني» . العصبية العلوية التي انبنت على هذا التوحد هي التي استند إليها نظام حافظ الأسد في حكم سورية لثلاثة عقود، قبل أن يُورث الحكم لابنه . يعتمد غولدسميث بصورة واسعة على نظرية ابن خلدون في العصبية وأعمار الدول عبر أجيال ثلاثة . وبينما يرصد ملامح ترف في الجيل الحالي من دولة العصبية العلوية ، فإنه يعيد تماسك هذه العصبية إلى أطروحة مكملية لنظرية ابن خلدون بحسبه ، أطروحة الخوف الطائفي ، وتحديدًا خوف العلويين من الأكثرية السنية .

(١) يشكك ستيفان وينتر في دراسة حديثة للمتاح الوثائقي في مظلومية علوية مستمرة قبل الكيان السوري المعاصر ، ويوفر قراءة «علمانية» ، «أقل جوهرانية» و«أكثر مادية» بحسبه للتاريخ العلوي . ينظر كتابه : تاريخ العلويين من حلب القرون الوسطى إلى الجمهورية التركية ، ترجمة : أحمد نظير الأتاسي وباسل وطفة ، الطبعة الأولى ، مركز حرمون للدراسات المعاصرة ، ٢٠١٨ .

هذه هولب حجاج الكاتب في كتاب ليس صغير الحجم (٣٧٢ صفحة في الترجمة العربية). يفسر السياسة بما دون السياسة ، بالعصبية ، فلا يتساءل عما إذا كانت العصبية ذاتها مصنوعة سياسياً ، إن في سنوات تخمرها الطويلة عبر ما عاناه العلويون من فقر وهامشية واضطهاد ، أو بصورة أوضح في سنوات الحكم الأسدي . وبينما كان يفترض أن تقوده أطروحته المكتملة ، الخاصة بالخوف الطائفي ، إلى الصفة السياسية والصنعية للعصبية ، وإلى احتمال أن يكون الخوف ذاته صناعة سياسية ، فإن ركون الكاتب غير النقدي ، بل الدوغمائي فعلاً ، إلى نظرية العصبية عند ابن خلدون ، حال بينه وبين أن يطل على الديناميات الاجتماعية والسياسية والفكرية المولدة للعصبية ، أو الانتباه إلى عمليات التماهي والمضاد ونزع التماهي التي تتكون وتتوزع بموجبها الهويات الثابتة المزعومة .

فعلى سبيل المثال ، لم يكن يتميز زي النساء في الأرياف السورية بحسب الجماعات الأهلية ، وكانت تمايزاته المحتملة أوثق اتصالاً بشروط البيئة ، لكن عمليات التماهي والمضاد سارت في اتجاهات متصلة بعملية صنع الهويات بفعل ارتفاع الطلب السياسي عليها ، ومن قبل «الدولة» أساساً . ويحيل كل عنصر تماه يجري تمثله (السفور/ الحجاب ، في هذا السياق) إلى عنصر مضاد يجري نبذه (الحجاب/ السفور) ، مع التكتم على هذه العملية وعلى تاريخها والحقل الاجتماعي السياسي الذي تجري فيه ، بحيث تبدو الهويات معطيات قديمة ثابتة ، بينما هي في واقع الأمر نتاج تماهيات حديثة ، عمر بعضها لا يزيد على جيل واحد أو جيلين . ويمكن الإشارة أيضاً إلى تراجع التماهي العربي الذي كان قوياً حتى سبعينات القرن العشرين ، لكن لا توظف اليوم من أجله غير طاقات فكرية ونفسية ومادية متضائلة . هذه عمليات يمكن الاستفادة من ابن خلدون نفسه في شرح جوانب منها ، بخاصة ما رصده من ترابط بين الغلبة والتقليد (المغلوب مولع بتقليد الغالب . لظنه المغلوب بكماله) ، وهو ما يظهر الطابع السياسي لعمليات المحاكاة والتماهي . وفي كل حال لا تفهم

هذه العمليات انطلاقاً من أي هويات سابقة عليها ، بالعكس ، الهويات ، تشكلها وصعودها وانحلالها ، وتفاعلاتها واثلاقاتها ، هي ما تفهم عبر التفكير في عمليات الغلبة ، والتماهيات المحرصة بها ، وفي محرركاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وبالطبع في الإطار الدولي المؤثر بصورة تفاضلية على الغلبة والتماهيات المحلية (وهو عنصر لم يكن يمكن التفكير فيه أيام ابن خلدون) .

ليست هناك أية حتمية طبيعية تقرر «خوفاً طائفيًا» عابراً للأزمة بين السنيين والعلويين في سورية ، لا في أزمة سابقة ولا في زمننا المعاصر . وبدلاً من تفسير السياسة بطوائع غير متغيرة ، كان ينبغي تفسير هذه الطوائع المزعومة ذاتها بالنظر في بنى وأغاط إنتاج وإعادة إنتاج السلطة ، وأشكال ممارستها ، وصيغ توزيع الموارد في سورية المعاصرة .

وما يختم به المؤلف النيوزيلندي كتابه من أن «المخرج الوحيدة للطائفة [العلوية] هو في إيجاد طريقة لتجاوز خوفهم الطائفي ، والتخلي عن حكم عائلة الأسد ، والسعي إلى التصالح مع الطائفة السنية» لا يستقيم إن لم يكن الخوف سياسياً ويمكن التغلب عليه بالسياسة ، ولا يستقيم إن كان العلويون والسنينيون طوائف معطاة قبل السياسة والدولة ، وبصرف النظر عنها . مصالحات الطوائف تبقى هشة ، تنقلب على ذاتها بسهولة ، إن لم يجر تجاوز الطوائف ذاتها ، وعمليات إنتاجها السياسية . وهذا ما لا تُسعف فيه ممارسات خطابية ترى كائنات عابرة للأزمة ، اسمها العلويون والسنينيون ، والمسيحيون وغيرهم . ليست هذه الممارسات الخطابية بدورها مبرأة من السياسة ، إن من حيث منشئها بالارتباط مع المسألة الشرقية والخطاب الاستشراقي ، أو من حيث مآلاتها المفتوحة فقط نحو مصالحات طائفية أو نظام «توافقي» ، يُحول الطوائف إلى «شعوب» ، على ما صار يقال في لبنان فعلاً . أو أيضاً من حيث افتراضها صلاحية نظرية عمرها أكثر من ٦٠٠ عام لدراسة مجتمعاتنا اليوم ، الأمر الذي يفترض انعزال هذه المجتمعات عن عالم اليوم من جهة ، وتواصلها مع ما يفترض

أنه عالمها بالأمس دون إشكال من جهة ثانية . وليس في توسل ابن خلدون لدراسة مجتمعاتنا المعاصرة ما يقطع مع تقاليد الاستشراق ، بل هو مواصلة لتلك التقاليد التي تصدر عن اختلاف تكويني بين مجتمعات الشرق والغرب ، مع ركز لواء هذا الاختلاف في بنى عقدية وأثنوبولوجية غير متغيرة . ومن ذلك مثلاً أن كلمة تعصب ترد في كتاب غولدسميث مقرونة بالإسلام وبالسنين حصراً ، كأن التعصب جوهر خاص بعقائد ، وليس علاقة اجتماعية مشروطة سياسياً ومتغيرة تاريخياً . هذا بدوره إرث أوربي ، متأصل في القرون الوسطى ، وفي التنوير ذاته .

والحال أنه عدا انضباط أطروحة المؤلف الأساسية ، شرح النظام الأسدي بعصبية علوية متماسكة بفعل خوف طائفي مستقل عن الدولة والسياسة ، فإن مجمل كتابه وفيّ للممارسات الخطابية التي تعود بأصولها إلى الاستشراق . المحليون لا يحضرون إلا كشهود ثانويين ، أو «مخبرين محليين» ، والكاتب الذي يقرأ العربية لا يحيل إطلاقاً إلى كتابات سورية (أو لبنانية) في الشأن الطائفي . بالمقابل ، يتوسع في اعتماده على مصادر إسرائيلية وغربية تكتب عن سورية دون معرفة حية ، دون مودة وتفهم . وتحليلات هذه المصادر ساكنة في عمومها ، تتعامل مع هويات قارة ، وتفتقر إلى الحس الجدلي والدينامية عموماً ، ولا تغطي على سطحية مثل هذه المقاربات تكنولوجيا كتابية وبحثية تتضمن إحالات وفيرة إلى مصادر غربية أو شهادات محلية مأخوذة كيفما اتفق ، مع شفيعها بإشارات متناثرة إلى وقائع محلية ، تُظهر قلة بضاعة المؤلف في هذا المجال بدل حسن اطلاعه . لا يبدو أنه يعرف مثلاً بوجود معارضين علويين المنبت قضوا سنوات في سجون النظام غير لؤي حسين في ثمانينات القرن الماضي ، وعارف

(١) فريد الغادري أميركي من أصل سوري ، أسس تنظيمًا اسمه حزب الإصلاح السوري في واشنطن . ولا يعرف عن الحزب غير مؤسسه ، لا يبدو أن أحداً «قبضه» ، لا في أميركا ولا في سورية . نشط الغادري بعد الاحتلال الأميركي للعراق ووقت انسحاب القوات السورية من لبنان عام ٢٠٠٥ ، ولم يسمع له صوت بعد ذلك .

دليّة في سنوات بشار . ويورد معلومة منسوبة إلى موقع إلكتروني إسرائيلي عن رفع صور فريد الغادري^(١) في دمشق وحلب وإدلب ، قبل أن يعزز الخبر بمصادر من حزب الإصلاح الذي كان أسسه الغادري نفسه في أمريكا في عام ٢٠٠٥ ، هذا قبل أن يستنتج التالي : «يوضح ظهور الصور أن الغادري يتمتع بالتأييد في سوريا ، مما أثار غضب وحفيظة الأسد» . الواقع أن فريد الغادري كان نكرة وبلا شعبية قبل إعلان حزبه القصير العمر وبعده . ويتكلم غولد سميث على واقعة صحيحة ، اعتقال شبان سوريين بسبب أنشطتهم على الانترنت عام ٢٠٠٧ ، ومستنداً إلى مركز «عمري» الأمريكي الموالي بشدة لإسرائيل ، ينسب إلى ضابط حقق معهم القول لوالد أحد المعتقلين : «هؤلاء الشباب أخطر من القاعدة ، لأنهم ينتمون إلى الطوائف كافة» . ليس هذا الكلام بما يتكذب عن ضباط المخابرات الأسديين ، لكن المؤلف يبني عليه أن الطالبين اللذين نالا الحكم الأشد ، ٧ سنوات (الباقون خمس سنوات) ، ينبغي أن يكونا علويين ، وهذا دون أن يكون بحوزته معلومة مباشرة عن الموضوع .

وليست المشكلة أن استنتاجه غير صحيح (واحد من السبعة علوي ، في واقع الأمر) ، المشكلة هي الاستغناء بمعرفة «طبائع العمران» الأسدية عن اطلاع مباشر على الوقائع المعنية من أجل التقرير في صدق الأخبار وكذبها . هذا خاطئ حتى لو كانت معرفة الكاتب لتلك الطبائع مميزة . ومعرفة غولد سميث في واقع الأمر ليست كذلك .

الحتمية الطائفية و«تدمير وطن» السوريين ملاحظات على كتاب نيقولاوس فان دام

صدر كتاب نيقولاوس فان دام *Destroying a Nation, The Civil War in Syria* بالإنكليزية في ٢٠١٧، وصار متاحاً بالعربية تحت عنوان *تدمير وطن*، الحرب الأهلية في سورية في ٢٠١٨. هذه ملاحظات نقدية، تنصب على مسلماته الأساسية.

ليس تقديرُ فان دام أن الحرب ودمار سورية حتميان خطأً أساسيين في كتابه فقط، وإنما هو ما يقوم عليه معمار الكتاب ككل، وما يقوله ويعود إليه الكاتب والدبلوماسي الهولندي. حتمية فان دام، مثل كل الحتميات، لا تترك مجالاً للسياسة ولا حتى لتسوية مجحفة، وهو بين جازم ومتردد في قول ذلك. الرجل يفسر السياسة بالحتمية التي سأقول للتو إنها حتمية طائفية، بدل أن يفسر الحتمية بالسياسة، بتكوين نظام وبنية مصالح متطرفة في لا عدالتها وفي حصرتها، قامت على القمع والسجن والتعذيب طوال عقود، وحصرت محكوميتها والبلد في أوضاع مستحيلة، تنذرهم بالدمار إن اعترضوا. رغم ذلك، ظهرت بعد الثورة أصوات وتفضيلات أخرى في مراتب النظام بالذات، من أمثال فاروق الشرع وعلي حبيب، وربما أصف شوكت وهشام اختيار وغيرهم من ضباط «خلية الأزمة». ونعلم ما هو مصير هؤلاء: بين الإقامة الجبرية والاغتيال. حتمية الدمار تظهر على هذا النحو مصنوعة من خيارات سياسية لم تكن اضطرارية بحال. فلا الشرع ولا علي حبيب ولا أصف شوكت معارضون

لنظام أو عاملون على قلبه . حين يصبر فان دام على حتمية الحرب والدمار السوري بعد الثورة ، فإنه أقرب إلى اعتبار الأقوى والأكثر حرية ، النظام ، مضطراً لا يملك خيارات أخرى ، فيما سيبدو طيف معارضي النظام الأضعف والمشتت ، مُختاراً وحرّاً ، ويقع عليه إثبات عبء عدم المسؤولية عن الدمار . هذا قلبُ للواقع كامنٌ في مقدمات الرجل ذاتها ، وهي مقدمات الخبير الغربي النمطي في شؤون الشرق الأوسط ، حيث تتمازج النزعة الدولية التي تفضّل الدولة في كل حال ، حتى لو كانت حكماً إبدياً ، على المجتمع ، مع الثقافية التي تنفر بمقادير متفاوتة من مجتمعات مسلمة أو تجد صعوبة كبيرة في التعاطف معها .

تتواتر في كتاب فان دام عبارات السّنة كذا والعليويون كذا . . . الرجل يفترض أن الخيارات السياسية متأصلة في المنابت الأهلية . حجر الأساس لحتميته يكمن هنا ، في افتراض تأصل الخيارات السياسية المتنازعة في المنابت الأهلية المختلفة ، أو يجري التفكير في هذه الأخيرة كأطر انتماء دائمية (Primordial) تحدد خيارات الفاعلين السياسية . هذا يقود إلى إنكار التعدد داخل المجموعات الأهلية أو التقليل من أثره السياسي ، وإلى اعتبار ذلك طبيعياً بالنظر إلى بنية المجموعات والمجتمع السوري ، وليس إلى أي سياسات تمييزية اعتمدت وترسخت خلال عقود . بعبارة أخرى ، الرجل الذي كان ألفَ كتاباً مفيداً عن الصراع على السلطة في سورية^(١) ، وسلطَ فيه أضواء مبكرة نسبياً على المنازعات والتجاذبات الطائفية في الجيش وحزب البعث والدولة ، هو نفسه اليوم الذي يخرج الدولة وسياساتها من المسؤولية عن اتخاذ الصراع شكلاً طائفيّاً ، وهذا بعد عقود من التطييف أو صنع الطوائف ، لا يعقل أنه لم يكن على علم بها . لن نجد في كتاب فان دام شيئاً عن المعارضة السياسية في أيام حافظ الأسد ، وعن الاعتقالات والتعذيب وتحطيم المعارضة السياسية

(١) الصراع على السلطة في سوريا : الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة ، دار مدبولي ، القاهرة ،

الديمقراطية والعلمانية . وكأن هذا لا أثر له على تطييف المجتمع السوري . هذا للقول إن الطوائف التي صارت وحدات سياسية أو اقتربت من ذلك صُنعت بطرق مختلفة ، منها تحطيم أي بدائل ، ومنها تمييز وامتيازات متنوعة ، وتجتمع كلها على نظرة الدولة إلى محكومياتها بعيون تُعرفهم بمنابتهم الأهلية . أين تنظر إليهم بهذه العيون؟ في كل مكان : في الجيش ، في المخابرات ، في الإفاد الخارجي ، في كواليس وسائل الإعلام ، وفي بعض الأحيان في الشارع . لم يكن صعباً على فان دام أن يعرف أن الجيش مثلاً مفرخة للمشاعر الطائفية ، بفعل ما يعاينه الجميع أثناء خدمتهم فيه من توزيع مُطيّف للسلطة العسكرية . هو نفسه يشير إلى «وحدات عسكرية يقودها علويون ترابط قرب دمشق لحماية النظام ، ووحدات أخرى لا يقودها علويون ترابط بعيداً لحماية البلاد» . والأمر أظهر بخصوص المخابرات . ومؤدى كل ذلك هو : الأسد أو لا أحد! هنا تبلغ الحتمية ذروة وعيها الذاتي كعدمية سياسية ، كـ«تدمير وطن» أو «حرق بلد» ، إن كان لحاكمي هذا البلد أن يُنازعوا الحكم .

مرة أخرى الحتمية مصنوعة ، وليست من طبائع الأمور ، أو نتاجاً طبيعياً لطائفية تبدو هي ذاتها طبيعية في مجتمعنا الفسيفسائي المزعوم . حين يقول فان دام إن «الروابط الطائفية والإقليمية والعشائرية بقيت مهمة ، حتى أنها بعد نصف قرن ، شكلت جزءاً أساسياً لا ينفصل عن هيكلية السلطة في النظام السوري» ، فإنه يجمع بين تطويرية مبتذلة وبين تغييب للسياسي ميمز للتحليلات الثقافية . ليس صحيحاً بحال أن هذه الروابط بقيت مهمة لسبب ما ، ربما بفعل دائميتها الذاتية ، الواقع أنها صارت أهم ، وشبه حصرية . ولا يقتضي هذا الطرح أنه لم تكن ثمة نزعات وتوترات طائفية في اللحظة صفر ، لنقل لحظة استيلاء حافظ الأسد على السلطة أو بداية الحكم البعثي ، الغرض بالأحرى هو القول إن الأمر لم يعد يتعلق بانحيازات ونزعات طائفية ، بل بديناميكية تطييف مترسخة عبر تمييز طائفي بنيوي تقوم به الدولة ، ألت الطائفية بموجه لأن تصير أرسخ بما لا يقاس بما كانت في اللحظة صفر ، ولأن يكون مستقبلها مضموناً .

لقد انتقلنا خلال نصف قرن من نعرات طائفية تُلحظ عند أفراد ومجموعات ، إلى طائفية الدولة وتطيف عمليات إعادة إنتاجها لنفسها .

الربط بين الإنتاج السياسي للحتمية والدمار السوري مهم عملياً ، وليس فقط تحليلياً . فإذا كانت حتمية الدمار أو «اللاأحد» بحسب الشعار الأسدي الشهير صُنِعت عبر التفريغ السياسي والملاء الطائفي ، فإن كسر الحتمية التدميرية والنضال من أجل امتلاك السوريين للسياسة ، أي من أجل الحرية ، يسيران معاً . أفق النضال من أجل الحرية لا يرتسم أبداً في تناول فان دام . كل شيء يجري ما دون السياسة وما دون الديمقراطية في كتابه .

والغريب أن الكاتب الذي يستخدم الطائفية كمقولة تفسيرية طوال الوقت يفكر فيها كشيء ذي علاقة بالمشاعر الدينية . يقول مثلاً إنه حتى عندما كانت دوافع القادة البعثيين العلويين طائفية ، فإنه ليس التدين ما كان محركهم ، بل «الانتماء الأوسع إلى الجماعة العلوية» . لكن الطائفية عند العلويين وغيرهم ليست مسألة تدين ، بل هي مسألة عصبية أو «انتماء أوسع» . ولذلك هناك طائفيون غير مؤمنين وعلمانيون ، مثلما هناك طائفيون متدينون . يفترض المرء أن هذا من الألف باء ، بخاصة عن تشغل الطائفية كل هذه المساحة من تفكيره .

ويتصل بالحتمية الطائفية ، في تناول فان دام ، تصور للزمان وتتابع آثاته قائم على استمرارية مستوية متجانسة مثل طوائفه . يأتي على ذكر التوريث كأنه تطور طبيعي وليس تحولاً رجعياً كبيراً أو تنويعاً لتحول كبير ، انتهت بفعله الجمهورية رسمياً وصارت سورية حكماً سلالياً ، يقوم على السيادة والامتيازات ، لا على السياسة والمواطنة . فان دام يخفق في رؤية النقلة النوعية لأن مقدماته الدولتية الثقافية ، وحتميته الطائفية ، تميل إلى أن ترى الحدث بعد حدوثه كشيء كان محتوماً قبل الحدث . الواقع أنه ليس هناك حدث في كتابه ، ليس هناك خيارات للفاعلين ، ليس هناك سياسة ، وبالطبع ليس هناك حرية . هناك بنيات طائفية طبيعية ، والزمن هو زمن التجلي الحتمي لهذه البنيات اللازمنية . أغرب من ذلك ، وأسوأ سياسياً ، أن الرجل يتكلم على

التدخل الروسي كأنه بدوره من يوميات الصراع ، وليس تحولاً انعطافياً بالغ الضخامة ، وقفزة كبرى إلى الأمام في نزاع وطنية الدولة ووقوع البلد تحت شكل متوحش من الاستعمار . وتظهر داعش كأنها تحقق لممكن كان مطوباً في البيئات السنية دوماً ، وليست تحولاً نوعياً بدوره ، يستبعد أن ينقضي القول فيه خلال سنوات طويلة .

وليست العلاقة خارجية بين الحتمية الطائفية والاستمرارية الزمنية في تناول الكاتب والدبلوماسي الهولندي . زمن الحتميات هو زمن متجانس ، لا مفاجآت فيه ولا منعطفات خطيرة . ليس هناك قطائع وانفصالات في تناول فان دام ، ليس هناك انفجارات وانهدامات زمنية ، ليس ثمة قفزات إلى الأمام أو الوراء ، يسير الزمن رتيباً على الخطوط ذاته أياً يكن ما يحدث أو لا يحدث ، ويصب صباً محتوماً في تدمير سورية . يرث بشار الحكم عن أبيه ، تتفجر ثورة ، تتدخل الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، ثم تدعو جمهورية روسيا الاتحادية لمشاركتها التمتع بحماية الجمهورية العربية السورية ، تظهر داعش ، تتعايش خمسة احتلالات و«كسور» في سورية . . . كله استمرار طبيعي في تحليل الكاتب والدبلوماسي الهولندي . ثمة فقدان لحس التحول وحس الحدث المغير أو الانعطافي ، يشير في تصوري إلى فقدان الحس التاريخي ، أو انحلاله في استمرارية متجانسة ، لا تاريخية .

غياب الحدث مقابل حضور البنية مميز للمقاربات الثقافية عموماً ، بما فيها الاستشراق . البطل في مجتمعاتنا هو بنية ثابتة قليلة التغير ، قد تسمى الشرق أو الإسلام ، وهي لا تسمح بالسياسة ولا بالحرية وتعدد خيارات الفاعلين . البنية في كتاب فاندام هي الطائفية ، وحضورها هو ما همش الحدث ، فبدأ أن كل ما حدث خلال سنوات كان انتعاشاً طبيعياً لبذرة كانت مطوية في البنية . وما كان للاعتراف بالحدث وبالانعطافات ، ولا بتقرير أمين لبنية النظام كنظام للتمييز الطائفي خلال نصف قرن ، ما كان ليقضي من فان دام السكوت على تدخلات قوى إقليمية ودولية أخرى ، الأتراك وقبلهم الإيرانيون ،

السعوديون والقطريون ، الأميركيون وقبلهم الإسرائيليون ، ولا من وجه آخر تسليط الضوء على ظهور غيلان وكائنات مستحيلة مثل القاعدة وداعش ، لكن كان من شأنه أن يرسم لوحة أغنى بالألوان والتفاصيل ، وتصلح أرضية أكثر ملاءمة للتفكير بخارج سياسية معقولة ، كيلا نقول عادلة ، لتسوية من نوع ما . فان دام على معرفة تاريخية كافية للقول إن التطييف والتدخلات الخارجية سارا يداً بيد منذ أيام المسألة الشرقية ، وإن فرصة الحد من التدخلات الخارجية مرهونة بالعمل على داخل وطني نشط ومتفاعل . لكن حتميته الطائفية تمنعه من التفكير في البدائل السياسية والأخلاقية التي يفكر فيها مناضلون سوريون ، لا يذكرهم قط إلا بصورة مواربة .

لا يقتصر أمر طرح فان دام على أنه لا يفتح على ضرورة تغيير البيئة السياسية السورية التي تفجرت فيها حربان كبيرتان خلال ثلاثة عقود ، وحولت الجمهورية في سورية إلى مثلك عائلي ؛ الواقع أنه لا يفتح حتى على تسوية غير عادلة ، يخسر فيها معارضو النظام بصورة حاسمة ، لكن ربما يعيشون بأمان ويحد أدنى من التعددية والتمثيل في بلدهم . لا يقول الرجل إن النظام ، الذي كان يحكم سورية طوال أكثر من أربعة عقود وقت اندلاع الثورة ، لم يعرض في أي وقت مشاركة في السلطة على أي معارضين ، ولا حتى استعداداً لحوار سياسي علني . فان دام يعطي نفسه وقراءه الانطباع بأن «تدمير وطن» السوريين ليس مكتوباً في «الأسد أو لا أحد» ، بل في العمل على كسر هذه البنية العدمية .

بفعل بنيتها الثقافية والدولية ، صارت مقاربات المينسترع الغربية ، ومنها مقارنة فان دام ، متوقعة جداً إلى درجة أن المرء لا يكاد يتعلم منها شيئاً . يضاف إلى الفشل السياسي والأخلاقي المعهود فشل تحليلي متفاهم . المنهج العملي لهذه المقاربات هو في الغالب منهج إدارة الأزمات وفض النزاع ، أي انتحال موقع الحكم النصف الذي يقف في منتصف المسافة تماماً بين طرفين . قضايا العدالة تغيب كلياً في هذا المنهج الميكانيكي ، وقضايا السياسة لا تحضر . التمثيل وبنية الدولة ونزع الطائفية والحقوق والحريات العامة ، وتجريم التعذيب ... كله خارج

التناول . وهذا يضع فان دام ، وقد كان مبعوثاً للحكومة الهولندية في شأن سورية بعد الثورة ، على يمين الحكومات الغربية التي لا يلومها على ترك السوريين يُقتلون أو على إضعاف المعارضة وتقسيمها ، أو على ضمان بقاء نظام إبادة في المؤسسات الدولية ، بل أساساً على مساعداتها المحدودة والمتقلبة لمعارضين النظام . في مقدمة الطبعة العربية لكتابه يلوم المؤلف الحكومات الغربية على طلبها تنحي بشار الأسد بسبب الفضاعات التي « قيل إن النظام السوري ارتكبها ضد المتظاهرين المسلمين المزعومين » ، قبل أن يضيف إنهم بذلك أرادوا من « الرئيس الشرعي أن يوقع طوعاً على قرار إعدامه » . « قيل » و« مزعومين » و« رئيس شرعي »؟ رجل مُنعم من أمستردام يصف الحاكم القاتل ، وارث الحكم عن أبيه ، المسؤول عن قتل فوق ٩٠٪ من مئات ألوف الضحايا من محكوميه ، راعي التعذيب والمُعذِّبين ، مستخدم السلاح الكيماوي والبراميل المتفجرة ضد المدنيين ، الذي سلّم بلده لدولتين أجنبيتين كي يبقى في الحكم ، يصفه بأنه رئيس شرعي! ألم تكن الكتابة مسؤولية في زمن مضى؟

وهذا كله ليس لأن فان دام يحب النظام ، فهو يصفه بالدكتاتوري (وهذا وصف كسول في رأيي) . لكن الرجل يضع نفسه وفق تقليد مترسخ في الاستشراق ، ثم في دراسات الشرق الأوسط ، في موقع «موضوعي» فوق صراعات مدمرة و«غير عقلانية» تجري في المنطقة . على عمق قليل تحت جلد هذا التقليد هناك نفور السيد من تابعين متعثرين ، وهناك تماء ممتنع ، تغذيه وقائع الطبقة والثقافة معاً .

ويكمل انتحال الموقع العقلاني ، غياب مطرد في تناول فان دام ونظرائه من الخبراء الغربيين في الشرق الأوسط لما يتصل بالجانب الانفعالي أو العاطفي للصراعات السياسية ، مخاوف السوريين أو أي قطاعات منهم وآمالهم ، ما ينتابهم من مشاعر الذل أو الكرامة ، والعار أو الاعتزاز ، الغضب واليأس ، أبطالهم ورموزهم ، كل ما يحيل إلى الذاكرة التاريخية الحديثة والمعاصرة ، وتجاربها ومآسيها . كان من شأن ذلك أن يساعده في الإجابة عن سؤال : لماذا

ظهر كل هذا الغضب في سورية؟ ماذا يعني أن يصرخ سوريون يلعن روحك يا حافظ؟ لماذا لجأ سوريون بالملايين إلى القريب والبعيد من البلدان؟ ليس أن هناك شيئاً خفياً وغير عقلاني وراء ذلك ، بل تاريخ وفواجع لا يهتم برؤيتها فان دام ، أو من يحيل عليهم مثل روبرت فسك . فكأننا يمكن أن نتكلم على فلسطين والفلسطينيين دون النكبة ومسلسل التحطيم المستمر منذ ثلاثة أرباع القرن وأكثر ، أو على يهود أوروبا دون الهولوكوست . أو عن أوروبا دون التاريخ الكولونيالي ودون الحرب العالمية الثانية . هناك شيء متأصل من الذاتية واللاعقلانية في هذا التناول الموضوعي والعقلاني المزعوم الذي لا يحاول أصحابه قط النظر في عواملهم هم الانفعالية ، أو تحليل أنفسهم وفحص ضمائرهم حيال مجتمعاتنا . ليس هناك خبير غربي واحد في حدود ما أعلم مهّد لكتاب له بمسألة نفسه وميراثه وتأهيله ، أو نظّر نقدياً في علاقته بالمجتمعات الشرقية أو الشرقاوسطية المدروسة . الباحث الغربي موضوعي طبعاً ، عقلاني طبعاً ، مبرأ من الأهواء الطائفية والقومية والطبقية طبعاً . . . ، لكن هذا كله غير صحيح طبعاً ، وتبطّنه علاقة سلطة مرسخة إلى درجة أن الباحث الغربي يأنف ، وربما يشعر بالإهانة ، من أن يُوضَعَ ضميره البحثي تحت المسألة .

وبمناسبة ذكر فسك ، وعلى نحو يضفي هوى فان دام ، يحيل الرجل في موقع من كتابه إلى تقرير عن مذبحه داريا كتبه صديق المخابرات المذكور إثر مرافقته لقوات النظام وهي ترتكب المذبحة (فسك قال كاذباً إن معارضين محليين هم من قتلوا الأهالي) في تموز ٢٠١٢ . فان دام يقول إن «المعارضة» انتقدت فسك لأن تقريره كُتب أثناء مرافقته لقوات النظام . وهو لا يعلق على أن مرافقة الصحفي لقوات عسكرية غير مقبول مهنيّاً ، وأن فسك ذاته كان ندد بالصحفيين المرافقين للقوات الغازية أثناء الغزو الأميركي للعراق عام ٢٠٠٣ .

أهم من ذلك ، يورد فان دام عنوان مقالة فسك وموقع نشرها وتاريخها ، لكنه يغفل أن يضع بين يدي القارئ أي معلومات عن «نقد المعارضة» لتقرير الصحفي البريطاني . بدلاً من ذلك يحرص على تنوير القراء بتقرير عن مجزرة

«ارتكبتها سنة من الإسلام المتطرف» في تموز ٢٠١٣ ، أي بعد عام كامل من مجزرة داريا ، دون أن يتبين القارئ صلة بين الأمرين! المؤلف بالمناسبة لا يصف النظام قط بالتطرف ، ولا من باب أولى بالإرهاب .

جدير بالذكر أن «المعارضة» التي انتقدت فسك هي ريم العلاف وكاتب هذه السطور ، وقد ردنا كمواطنين سوريين وناشطين وكاتبين^(١) . وكان أليق بـ«الزميل» نيقولاوس أن يورد مضمون نقدنا وتاريخه ومكان نشره مثلما فعل بخصوص التقرير المشين لصديق المخابرات الأسدية فسك . هذا الأخير ثابر خلال سنوات على إعطاء صوت في تغطياته لسورية لأمثال بشينة شعبان وضباط مخابرات النظام ، بمن فيهم القاتل جميل حسن ، ولم يعط صوتاً لأي معارض سوري قط .

ويصعب الحفاظ على حد أدنى من أحسن الظن بالمؤلف حين يقتبس غير مرة في كتابه من كتاب مفعم بالتزوير والانحياز لتيم أندرسون ، وهو أسترالي مُنكر لفظائع الأسديين ، ويفسر كل القضية السورية بأنها مخطط أميركي لتغيير النظام . فان دام يحيل إلى هذا الكتاب الذي تُنكر فيه مجزرة الحولة والبراميل المتفجرة والمذبحة الكيماوية ، وتُبنى فيه بالكلية رواية النظام ، بل رواية مخابرات النظام عن الصراع السوري وعن معارضي النظام ، اليوم والأمس ، وتتصدر الكتاب صورة لمؤلفه مع بشار الأسد . هذا مسلك مفتقر إلى الاتزان . وهو يُظهرُ وجهاً غير مستقيم لكتاب فان دام : استعداده ، وهو من «المينستريم» ، لأن يحيل حتى إلى مناهض مُزيّف للامبريالية وموتور في عدااته للقضية السورية ، إن كان هذا يضفي صفة نسبية على جرائم النظام . هذا ليس مسلكاً مغرضاً سياسياً فقط ، وإنما هو مفتقر كلياً للرصانة البحثية كذلك .

فان دام وفي المنهج اختصاصي الشرق الأوسط الغربيين في إنكار الولاية (Agency) المعرفية والسياسية والأخلاقية لمدرسيه الشرق أوسطيين . قبل

(١) المقالة متاحة هنا : <https://www.aljumhuriya.net/ar/189>

حين ، زكى خمسة كتب مهمة عن سورية^(١) ، ولم يكن بينها كتاب واحد لسوري ، أو لغربي يفكر في القضية السورية كقضية عدالة أو ديمقراطية أو تحرر . المحليون غير عقلانيين ، والعقلاني هو باحث غربي ، يشبه جوشوا لاندس الذي يصف كتاب فان دام بأنه «أفضل ما كُتب عن الحرب الأهلية السورية بلا جدال» ، باحث يغلب أن يكون رجلاً أبيض من الشرائع العليا من الطبقة الوسطى ، ويتحرك في دوائر النخبة في بلده وفي أي بلد آخر .

في المحصلة ، يخفق فان دام في بناء موقف أخلاقي واضح يدين الطغمة التي نزعت ملكية سورية من سكانها ، قبل أن تسلمها لحمايتها الأجانب ، وهذا دون أن يتقدم قيد أنملة في بلورة تصور لخروج سياسي من «تدمير الوطن» . السوري . الواقع أن خاتمة كتابه هي تسليم تام بالفشل . يراهن على تحقق أعجوبة حل سياسي ، قال لنا طوال كتابه إنه ممنوع وإنه لم يكن ممكناً تجنب الحرب السورية ، ولم يجد ما يحثنا على الأمل بالأعجوبة غير الإيمان بأنها ستطرق أبوابنا يوماً .

برلين ، تموز ٢٠٢٠

(١) تراجع مقابلة مع فان دام في تلفزيون سوريا :

<https://www.syria.tv/%D8%A3%D9%81%D8%B6%D9%84-5-%D9%83%D8%AA%D8%A8-%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%88%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D8%B1%D8%A3%D9%8A-%D9%86%D9%8A%D9%83%D9%88%D9%84%D8%A7%D8%B3-%D9%81%D8%A7%D9%86-%D8%AF%D8%A7%D9%85>

الباب الرابع:

دولة السلطانية الحديثة ودينها

منظومتنا استثناء، لا واحدة، في سورية

كان مشروع قانون الأحوال الشخصية السوري الجديد ، وقد طويت صفحته في مطلع تموز ٢٠٠٩^(١) ، مناسبة لتبين شيء قلما أمكن تبينه من قبل عموم الناشطين والمثقفين السوريين ، أعني وجود منظومتي استثناء في سورية ، لا منظومة واحدة .

المنظومة الأولى ، المعروفة جيداً ، تتمثل في حالة الطوارئ والأحكام العرفية المفروضة في البلاد منذ اللحظات الأولى لاستيلاء حزب البعث على السلطة عام ١٩٦٣ . مفعول هذه المنظومة تعليق أحكام القانون وإطلاق يد السلطات في الحياة العامة والخاصة للسكان . وقد اقترنت على الدوام بتقييد الحريات السياسية لعموم السوريين ومنعهم من المشاركة في الشأن العام لبلادهم ، إلا عبر أقتية محددة تقررها السلطات وتتحكم بها . ولطالما أتاححت هذه المنظومة اعتقال مواطنين دون محاكمة ، أو تقديمهم بعد سنوات تطول إلى محاكم استثنائية ، ومنحت حصانة مطلقة للأجهزة الأمنية . ومحصلة آثار هذه المنظومة ، التي تمثل

(١) جرى تداول مشروع لقانون أحوال شخصية جديد في مطلع صيف ٢٠٠٩ ، وسحب بعد أسابيع ، لكن ليس قبل توتير شديد للأجواء العامة وكلام بالغ العنف عن إمارة طالبانية وعن سيول من الدم . . . الواقعة شديدة الغرابة في بلد مثل سورية لا يجري تعيين آذن في إدارة دون موافقة أمنية . تناولت مضمون المشروع وسياقه في عدد من المواد في حينه . مثلاً : تساؤلات بشأن السياسي السياسي والمؤسسي لمشروع قانون الأحوال الشخصية الجديد ، وهي متاحة هنا :

<https://www.aljarida.com/articles/1461836432427261600/>

فعلياً «دستور الدستور» ، منع السكان من ممارسة الحقوق والحريات السياسية المرتبطة بالمواطنة ، بما فيها تلك التي يقر لهم بها الدستور السوري .

وتتمثل منظومة الاستثناء الثانية في قوانين الأحوال الشخصية المتعددة ، المبنية على النظر إلى السكان كمجموعات معرّفة بأديانها . لا مواطنين هنا بل أتباع أديان ، ولا سوريين بل مسلمون ومسيحيون ويهود ، وقد تتمكن «طوائف» ضمن هذه المجموعات الدينية من الحصول على قوانين خاصة بها ، على نحو ما هو محقق اليوم في سورية لكل من الدروز المسلمين والكاثوليك المسيحيين .

لكن لماذا نصف المنظومة هذه بأنها استثنائية؟ ووفقاً لأي معيار؟ لكونها لا تطبق القواعد نفسها على السكان جميعاً ، لكون السوريين غير موحدين وغير متساوين أمامها . فمعيار التقرير في شأن الاستثناء هو الدولة الوطنية الحديثة التي تقوم على المساواة بين السكان ووحدتهم وعلى احتكار السيادة . والدلالة الجوهرية لوجود قوانين أحوال شخصية غير موحدة هو وجود ولاية غير ولاية الدولة على السكان ، ولاية الدين (الأديان) ، الأمر الذي يمثل «شركاً» في سيادة الدولة وإضعافاً للوحدة المجتمعية .

قد يُعترض بأن قوانين الأحوال الشخصية هي في الواقع «طبيعية» ، تنبع من عقائد السكان وأديانهم ، في حين أن قانوناً مدنياً مزعوماً للأحوال الشخصية هو «الاستثناء» . وقد يشتهر بأن قانوناً كهذا سيحتاج إلى القسر والاستبداد كي يفرض ، فيما القانون الأهلي أو الديني هو مألوف الناس وشرعهم . يبدو الكلام وجيهاً للوهلة الأولى . لكن يختلط فيه رفض محق للأساليب الفوقية المحتمة لفرض نظم قانونية جديدة ، مع رفض باطل للأسس الفكرية والقيمية لهذه النظم القانونية (المواطنة ، وحدة السكان ، سيادة الدولة) ، المتفوقة سياسياً وحقوقياً بلا شك ، استناداً إلى نظم قديمة ، ليست مبرأة من السلطة والامتياز . سلطة وامتياز هيئات وأجهزة دينية .

هذا فضلاً عن أن «الطبيعي» هو «العرف» في الواقع ، وأن السند التشريعي لتعدد قوانين الأحوال الشخصية ، أي «الشريعة الإسلامية» ، صناعي بالفعل ،

أنتجه وينتجه فقهاء وخريجو مدارس وكلليات دينية حديثة من متون فقهية قديمة ، منفصلة في الغالب عن الخبرة الحية لجمهور السكان ، وهي خبرة مدونة في «العرف» .

فضلاً كذلك عن أن الجمهور هذا غير موحد دينياً ومذهبياً ، ولا يمكن أن يتوحد على أسس دينية ، الأمر الذي يعني أن استبقاء القوانين القديمة يحرس تفتته وانقسامه ، فيقوض الدولة ذاتها في النهاية . هذه النقطة تنطبق على «العرف» كما على «الشريعة» . ربما تتجاوز الشريعة تعدد العرف المتولد عن تعدد بيئات الإسلام السني ، لكنها بذلك تسهم في إقامة وحدة سنية على مستوى ما ، وليس وحدة السوريين وتساويهم أمام القانون . فحتى لو تطابق هذان ، العرف والشريعة ، فإن قوانين أحوال شخصية مؤسسة عليهما استثنائية حتماً من وجهة نظر الدولة الوطنية الحديثة القائمة ، كما قلنا ، على المواطنة والمساواة بين السكان ووحدانية السيادة وانحصارها في الدولة .

بيد أن الضعف الفكري والأخلاقي لدولنا المعاصرة ، وبالأخص منافعها للأسس التي ذكرنا للتو (المواطنة ، المساواة ، الاندماج الواسع بين السكان ...) ، هو ما يبقى على شرعية المنظومة الثانية ، بل لعلها ينعشها ويسبغ عليها بعداً احتجاجياً .

من يفرض منظومة استثناء سياسية ، متمركزة حول مبدأ حفظ السلطة لأوليغارشية حاكمة ممتازة ، ومن لا يكف عن تقويض مؤسسة المواطنة بأبعادها السياسية والقانونية ، لن يتجشم عناء العمل على تجاوز نظم الاستثناء والامتياز الموروثة من الماضي . الأرجح أنه سيساوم النظم هذه أو يسكت عنها كي يضمن سكوت القائمين عليها عنه . هذه صفقة محققة في سورية اليوم . ولعل مثلها محقق في أكثر البلدان العربية .

على هذا النحو يتحقق ضرب من التفاهم الذي قد يكون قلقاً وغير مستقر بين نخب الدين ونخب الدولة على حساب مجتمع الحكوميين : تنازل سيادي من قبل الدولة عن وحدة القانون الوطني وعموميته ، مقابل تنازل سياسي من

قبل الدين ، أي التخلي عن المنازعة السياسية للحاكمين .
ومحصلة هذا التفاهم أن الدولة في بلدنا تكف عن كونها عامل عقلنة
وتجانس اجتماعي واندماج وطني لتمسي عامل تحنيط لبنى امتيازية واستثنائية
موروثة ، اعتدنا أن نربطها بالبنى الإقطاعية والدولة السلطانية ، وعامل توليد
لبنى امتيازية وإقطاعية جديدة . هذا بالطبع يطعن في وطنية الدولة طعنا
خطيراً ، لا يقلل منه التفاهم عليه برد الوطنية إلى إيديولوجية موجهة ضد
الأجنبي و«الخارج» .

ومع الزمن قاد مبدأ حفظ السلطة ، وقد رفع منذ سبعينات القرن العشرين
إلى مرتبة أولوية وطنية عليا ودائمة ، إلى تكون «بنية سلطانية محدثة» ، تجمع
بين منظومة استثناء سياسية موجهة إلى نزع الاستقلال الاجتماعي والسياسي
والثقافي ، ومنظومة استثناء قانونية تعيد إنتاج أوضاع امتيازية وتقليدية ناكصة
حتى عن مشروع التنظيمات العثمانية . ومن ملامح هذه البنية نظام الوراثة
السياسي ، والتطيف الاجتماعي المنتشر ، والخوف من الفتنة كشكل محتمل
للصراع الاجتماعي السياسي .

على هذا النحو تجنح منظومتنا الاستثناء إلى الترابط فيما بينهما ، بحيث إن
فرص تجاوز إحدهما غمسي مرهونة بفرص تجاوز الأخرى .

هل يسعنا الاستناد إلى إحدى منظومتنا الاستثناء من أجل التخلص من
الأخرى؟ إلى المنظومة الدينية (المتوافقة مع التجزؤ الاجتماعي) للتخلص من
المنظومة السياسية (التي يركز عليها الاستبداد)؟ أو إلى الاستبداد الراهن
للتخلص من التجزؤ الاجتماعي؟ ولا بأي حال من الأحوال . فلو تسنى الحكم
للإسلاميين في بلدنا لكان مرجحاً أن يفرضوا نظاماً اجتماعياً قانونياً قائماً
على التجزؤ والمليّة ، ولما كان النظام هذا غير «طبيعي» بمقاييس العصر ، ترجّح
أن يسيجوا سلطانهم السياسي بمنظومة استثناء تشبه حالة الطوارئ التي نعرف .
ولقد ذكرنا فوق أن تمركز منظومة الاستثناء الأولى ، حالة الطوارئ وتوابعها
الجهازية والسياسية والخطابية ، حول مبدأ حفظ السلطة ، يدفع إلى التعايش مع

منظومة الاستثناء الثانية ، القانونية الدينية . هذا لأن للدولة الوطنية الحديثة منطقاً ذاتياً يتعارض مع الاستثناء السياسي الذي تفرضه دولتنا الراهنة ، فإن فرض الاستثناء مع ذلك ، كان مرجحاً أن يفتح أبواب الاستثناء الأخرى . وتالياً ، فإن من يسعى وراء استثناء واحد سوف يحصل على اثنين . فيما لا نصون فرص عمومية القانون ووحدته وسيادته إلا بالعمل ضد كل استثناء .

وكان يمكن أن نتأدى للنتيجة نفسها إن وضعنا في بالنا أن منظومتنا الاستثناء وجهان لبنية سلطانية محدثة كما قلنا ، الأمر الذي يجعل مصيرهما واحداً ، فلا مجال للاستناد إلى أحدهما للتخلص من الآخر ، ولا مجال للتخلص من واحدة دون إلحاق أختها بها .

هذا بالطبع يعقد النضال الديمقراطي كثيراً . لدينا مشكلتان لا واحدة . استبداد وتجزؤ اجتماعي ، طغيان ونقص في الاندماج الوطني . وهذا الأخير يوفر هامش مناورة واسعاً على الدوام لأطعم الحكم الاستبدادية ، مما هو محسوس ومعاين حولنا ، ولا يكاد يحتاج إلى برهان .

هذه المناقشة الوجيزة مناسبة للتساؤل عن الموقع الثقافي والسياسي للفكرة والقيم الجمهورية في ثقافتنا واجتماعنا السياسي المعاصر . الفكرة الجمهورية هي النقيض الجذري للسلطانية المحدثة ، وهي الأساس الذي يمكن الاستناد إليه لإخراج العمل والتفكير الديمقراطي من أزمتة .

دمشق ، تموز ٢٠٠٩

الدولة السلطانية الحديثة: سيادتان وسياسة واحدة

السيادة ثنائية في الدولة العربية المعاصرة ، مهما يكن رأي مفهوم السيادة في ذلك . إنها تقاسمة بين الدولة والدين . الدولة تحتكر رسمياً الإكراه المادي والمعنوي (التخوين) ، وتستأثر بالولاية العامة . وهي المقر الرسمي للسيادة . والدين ، الإسلام ، يمارس إكراهاً رمزياً ومعنوياً (التكفير) ، وتسود إماراته وشاراته المجال العام دون استشارة الجمهور العام أو أخذ رأيه (الأذان بمكبرات الصوت) ، ويشغل موقعاً في وسائل الإعلام العامة رغم أنه ليس «عاماً» ، وحضوره العلني ليس مبرراً من دواعي الرهبة والقلق عند قطاعات من السكان ، بمن فيها مسلمون سوسيولوجياً ، بخاصة عبر التدخل النافذ لدى سلطة الدولة بصدد أمور اجتماعية وثقافية . هذا فضلاً عن قوانين الأحوال الشخصية التي تعرف السكان بأديانهم وتلزمهم باتباع ما تشرع لهم هذه ، فضلاً كذلك عن مشاركة «علماء» الدين في التشريع عبر فتاواهم ، فضلاً أخيراً عن أنه ثمة مطمح إسلامي لا يخفي نفسه للفوز بالسلطة العامة والاحتفاظ بها .

وفي مصر أكثر من غيرها ، ينعكس تقاسم السيادة في تقاسم الإكراه غير الجسدي : العلماني منه تتولاه الدولة واسمه تخوين ، والديني تتولاه المؤسسة الدينية الرسمية واسمه تكفير . وهذا إكراه رمزي ، لكن سبيله مفتوح إلى الإكراه الجسدي وتهديد حياة المعنيين . وكان تهديد حياة نصر حامد أبو زيد ، والحكم بتطليقه من زوجه مثلاً على ذلك . وقبله اغتيال فرج فودة . وقبله

الاعتداء على حياة نجيب محفوظ . والمضمر وراء ذلك هو أن السيادة إسلامية ، أو أن للإسلام ولاية عامة تقرر عقوبات على ما تقدر أنه خروج على شرائعها الملزمة ، وقد تبادر إلى إيقاعها بنفسها على المرتكبين المفترضين . معلوم أن متافس «الدولة» الأول في ممارسة العنف هو «الدين» في أكثر الدول «الإسلامية» .

التقاسم هذا يشير فيما نرى إلى قصور التشكل الوطني أو نقص الدولة ككيان وكمؤسسة حكم قياساً إلى النموذج المعياري الحديث ، الدولة - الأمة ، المتصف بوحداية السيادة ويكون الدولة مقامها الحصري . ولنقص الدولة أسباب متعددة منها فتوتها النسبية ، ومنها افتقارها إلى ذاكرة دامجة وحضور ذاكرة سلطانية يتداخل فيها الدين والدولة . ومنها أيضاً ضعفها أمام القوى الغربية المهيمنة ، ورديفها الإسرائيلي القريب . أي عجزها عن القيام بوظائفها السيادية الخارجية ، الدفاع الوطني وحماية مجالها الترابي .

على أن الظاهرة التي حولت نقص الدولة إلى نوع من تقاسم للسيادة مع الدين حديثة نسبياً تعود إلى سبعينات القرن الماضي ، أعني غلبة مبدأ حفظ السلطة في سلوك أطقم الحكم وأولوياتها ، أي إعلاءها من هدف الخلود في الحكم على أي شيء آخر . لا يصفوها أمر الحكم الأبدي دون تنازلات سيادية من نوع ترك مساحات حرة للدين . لا يصفو دون شيء آخر : «شخصنة» الدولة ، أي مركزتها حول زعيم خارق (سورية ، العراق البعثي ، تونس ، وحتى مصر ..) ، وتولي محاسيبه وأهل ثقته الحكم تحت إمرته . يتعلق الأمر بخصخصة حقيقية للسلطة العمومية ، تنال من قدرة الدولة على احتكار السيادة . لا يسع دولة مخصصة ، بل أي دولة ، أن تجمع بين سلطة مؤبدة وسيادة كاملة . أو لنقل إن نخب الحكم لدينا لا تملك الموارد المادية والمعنوية والتنظيمية من أجل الجمع بين سلطة كاملة وسيادة موحدة . وإنما لذلك تعذر قيام دول شمولية حقيقية في بلداننا ، خلافا لما استقر عليه الحال يوماً في ألمانيا النازية وروسيا السوفيتية . جرت الأمور عندنا وفق ضرب من «العقد» ، يضع

كل سلطة الدولة في أيدي النخبة المستولية ، لكنه «ليبرالي» حيال «المجتمع الأهلي» وأعرافه وشرائعه ، يكاد لا يتدخل فيه . وحيال الخيارين المتقابلين : سلطة عمومية لا شريك لها في السيادة ، لكنها مقيدة ومؤقتة ؛ أو سلطة خاصة دائمة ، لكنها منقوصة السيادة ، اتجه تفضيل المتغلبين إلى تنازل سيادي جزئي على تنازل سياسي أساسي .

والظاهرتان معاً ، أعني الامتيازات الممنوحة لقوة «أجنبية» في الدولة ، هي الدين ، وشخصنة الدولة وخصخصتها ، تندرجان ضمن ما نسميه الدولة السلطانية المحدثة . مظاهر هذه سهولة التبين : سلطة أبوية قابلة للتوريث ، طائفية أو انتظام مللي محدث للمجتمع ، حضور كثيف لهاجس «الفتنة» أو الحرب الأهلية ، وحتى ظهور فقهاء - مثقفين يعلنون من شأن تجنب «الفتنة» على أية تطلعات للحرية والعدالة . والدولة كمقر حصري لسيادة الأمة تلغى عبر الآليتين معاً : السلطة الأبوية الوراثية كما «الامتيازات الأجنبية» . هذا النسق المعتاد في النظم الملكية يغدو معتاداً أكثر وأكثر في غير دولة عربية ، بدءاً من سورية .

ومفهوم السلطانية ، المفيد لتوحيد إدراك وجهي نخر الدولة (الشخصنة و«الامتيازات الأجنبية») ولإبراز ثنائية السيادة فيها ، مفيد أيضاً لتصور الخروج من الثنائية : توحيد السيادة يقتضي توديع مبدأ حفظ السلطة ونزع الخلود فيها . يتعذر التخلص من تقاسم السلطة العليا (السيادة) اجتماعياً وثقافياً وقانونياً دون التقاسم السياسي للسلطة العمومية . من أجل ألا تكون السيادة قابلة للقسمة يجب أن تكون السياسة قابلة للقسمة . وفرص تجريد الدين من السيادة أكبر في حال تأميم سلطة الدولة وتوديع فكرة الخلود فيها . باختصار ، لا فرص جدية للعلمنة إلا في سياق إصلاح ديمقراطي للبنية الوطنية . أعني صوغ «عقد» جديد ، يلغي «الامتيازات الأجنبية» الممنوحة للمجتمع الأهلي (فيحارب الطائفية ويقوي الدولة) ، مقابل تحرير الحياة السياسية وتعزيز المؤسسات والثقافة المدنية . أو ، تعبيراً عن الأمر نفسه بطريقة أخرى ، يلزم أن يندرج التحرر من الامتيازات اللاعقلانية تلك في سياق إصلاح وطني واسع ، يقيد الاستبداد

الحكومي ويحرر الفاعلة الدامجة للدولة .

وهذا بالضبط نقيض التصور العلماني الشائع في سورية ، والذي ، بالعكس ، يرهن العلمانية بدوام الاستبداد ، لأنه يعرف العلمانية بدلالة الدين حصراً ، ويخشى أن يفضي إصلاح سياسي في اتجاه ديمقراطي إلى هيمنة الأكثرية الدينية . وهذه أكثرية إسلامية (وسنية) . يفوت هذه المقاربة أن الدين ليس عاملاً مستقلاً متمثلاً مع ذاته في كل حين ، وأن دوره وتأثيره متغيران وفقاً لموقعه ضمن البنية السياسية ، أي في الدولة . لقد كان كذلك في الماضي ، وهو اليوم كذلك أيضاً . وإن يكن الدين راهناً عاملاً مقاومة للعقلنة والتوحيد القانوني والتعليمي ، ومعرقلاً للتجانس الوطني (وهو كذلك فعلاً) ، فهو «متعاقد» على ذلك مع الدولة السلطانية المحدثة أو في إطارها ، هذه الدولة المنشغلة أولاً وأساساً بخلودها الذاتي . ما لا تراه هذه المقاربة العلمانية المزعومة أن الأصل في تقزم العلمانية هذه هو استبداد ألي مطلق العقم ، لا يعرف له نتاج غير القزامة العمومية . لا تستعيد العلمانية فرصها في النمو (ولا كرامتها) دون التخلص من الاستبداد السلطاني هذا .

يتعين أن نلاحظ أن دولنا الحاضرة كانت قادرة دوماً على سحق كل منازعة لها على السلطة من قبل أية مجموعات إسلامية أو غيرها . وهي إذ تتشاطر السيادة مع «الإسلام» اليوم ، فإن المقصود هو الإسلام الاجتماعي والطائفي ، وليس «الإسلام السياسي» (الطائفي بدوره) الذي طمح إلى الاستيلاء على السلطة وإشغال موقع السيادة أيضاً . ولا يسعها أن تنازل للإسلام الاجتماعي الطائفي دون تنازلات مماثلة مبدئياً للطوائف الأخرى : أحوال شخصية مستقلة ، توسع رمزي في المجال العام . . لكن في ظل أسبقية إسلامية لا شك فيها .

إذا صح هذا التحليل المجمل ، فإن إصلاح الدولة يوفر البيئة الأفضل لوحدة السيادة فيها ، أي لنزع السيادة من التشكيلات الدينية . ودون إصلاح الدولة ، أي بالضبط دون القطيعة مع منطق «كل السلطة لنا كل الزمن» أو «إلى الأبد» ، لا نرى كيف يمكن حصر السيادة في الدولة . هذا لا يعني أنه بمجرد إقرار مبدأ

الإصلاح الوطني والديمقراطي يُستدرك القصور السيادي للدولة ، لكنه يعني بالفعل أنه دون انطلاق عملية إصلاحية كبرى ، سيبقى رتق الفتق السيادي متعذراً . استراتيجية الإصلاح الوطني الأنجع تتمثل في توحيد المطلبين : إصلاح ديمقراطي (تعددية سياسية وتعميم حقوق المواطنة) و . . . واحدة سيادية متشددة .

ما يبدو أنه يجري حالياً في سورية ، مثلاً ، هو ضرب من الديمقراطية وضرب من العلمنة سلطانيان : بدل التعددية السياسية تفرض نفسها تعددية أهلية ، تنزع إلى تشكيل ما يتاح من تعبيرات سياسية من باطن ؛ وبدل الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية يترسخ تقاسم السيادة بينهما . الكلمة العليا للسلطة السياسية بالطبع ، لكنها تبقى عاجزة عن احتكار السيادة دون إلغاء ذاتها في صورتها الحالية ، أي الدولة السلطانية الشخصية الخالدة .

الديمقراطية السلطانية تعدد أهلي ميسس ، أي طائفي . والعلمانية السلطانية تقاسم للسيادة بين الدين والدولة . أما السلطان الفعلي فيبقى فوق الديمقراطية والعلمانية هاتين ، واحداً خالداً .

وقد لا يكون هذا الضرب من الانتظام السلطاني المحدث مقصداً واعياً لأحد . نحمن أنه يتحصل عن هوامش متوسعة للبرلة الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية ، تفضي إلى المزيد من تفكك البنية الوطنية للمجتمع ، في ظل الحرص الدقيق على إمسك السلطة كلها «إلى الأبد» . «تتذكر» مجتمعاتنا المعاصرة انتظامات أقدم لها ، فتتشكل على صورتها ، لأنها مشدودة قسراً إلى نقطة تفصل مشتركة ثابتة : السلطان الأبدي ، المتعالي على المجتمع والسياسة والسيادة والدولة . «سيد الوطن»

هل ثنائية السيادة وضع انتقالي في بلداننا؟ وهل ستؤول إلى وحدة السيادة أم إلى تعدد تام للسيادات ، ربما بانقسام دولنا القائمة؟ الاحتمالان قائمان على حد سواء في ظل الدولة السلطانية المحدث . لكن الجواب المأمول هو سيادة الدولة الديمقراطية . إن دولة السلطة كلها طوال الزمن كله عاجزة عن كسب معركة

وحدة السيادة . والدين عاجز تعريفاً عن توحيد المجتمع .
والخلاصة الختامية أن خياراتنا تنحصر بين وحدة السيادة أو وحدة
السياسة . وحدة السيادة تقتضي التضحية بوحدة أو احتكار السياسة وتحويلها
إلى حيز تعددي مشترك . واحتكار السياسة يفضي إلى انكسار وحدة السيادة
وانتقال التعدد والشرك إليها . أما احتكارهما معاً ، أي الشمولية ، فقد سبقت
الإشارة إلى أنه يتجاوز الإمكانيات المتاحة لنخبنا السياسية والإيديولوجية .

دمشق ، تشرين الثاني ٢٠٠٩

في أبنية الدولة السلطانية المحدثه: ليبرالية اجتماعية عرفية وطفيان سياسي منظم

تعرض سوريا سمة مطردة ولافتة في السنوات الأخيرة : دولة حد أدنى في المجال الاجتماعي والتعليمي والاقتصادي والديني والقانوني ، مع بقائها دولة حد أعلى في المجال الأمني والسياسي . دولة «ليبرالية» اجتماعياً وتسلمية سياسياً . والقضية التي ندافع عنها هنا أن وجهي الدولة هذين مرتبطان جوهرياً . فبدافع ما أسميه مبدأ حفظ السلطة ، يجد النظام نفسه مسوقاً إلى تدخلية محدودة في مجالات اجتماعية ودينية وثقافية ، متجنباً احتكاكات وتوترات قد تطرح حكمه للتساؤل أو تعكر صفوه واستقراره . على هذا النحو سارت أمور البلاد نحو اقتران ضبط سياسي مفرط مع تساهل متسع في المجالات الأخرى جميعاً . أو مع رثاءة وتدهور كليين في كل مجال آخر . بغرض الفهم ، لنتقص جذور هذه الحالة .

١

نزع الحكم البعثي بعد عام ١٩٦٣ باتجاه بناء دولة حد أعلى اجتماعياً وسياسياً في الآن نفسه : إصلاح زراعي ينال من امتيازات «ملاك أراض غائبين» (مقيمين في المدن عموماً) لصالح جمهور ريفي واسع ، توسع في «تأميم» ممتلكات سورية وأجنبية ، تأميم مدارس خاصة (بعد ١٩٦٧) ، توحيد مناهج التعليم وتعريب التعليم الجامعي ، العمل على محاربة الأمية ونشر

المدارس وبناء مراكز صحية توفر رعاية صحية مجانية ، حملات لمحاربة أوبئة سارية . كل ذلك يندرج ضمن منطق الدولة الوطنية التي توحد وتعقلن وتدمج وتتدخل لبناء أمة مواطنين متساوين . وكل ذلك مشفوع باستعداد قمعي لا جدال فيه ، جرى استعراضه منذ بواكير الحكم البعثي .

لكن حتى في عزّها ، لم تتجاوز الدولة البعثية حدوداً معلومة في التعامل مع القضايا الدينية ، مجال الأحوال الشخصية بخاصة ، وهو مجال لا يمنع الإسلام السني «سلطة تعريف الإسلام» فقط (دون رضا جماعات مذهبية إسلامية أخرى) ، وإنما يرسم حدوداً للمواطنة ولسيادة الدولة لا تتعدها ، تتمثل في أن ينضبط الناس في هذا المجال بشرائعهم الدينية .

على أن سلطات ذلك الزمن عملت على محاربة العشائرية والطائفية والجهوية ، وإن يكن سجلها مختلطاً في هذا الشأن ، ولم تحقق أي نجاح حاسم بسبب ذلك . لقد أخذ على رموز في الحكم البعثي قبل ١٩٧٠ تمييزاً لصالح القرابة أو الجهة أو الطائفة ، وكان أساسيو اللجنة العسكرية قبل الانقلاب البعثي منحدرين من الوسطين العلوي والإسماعيلي ، وجرى الكلام من قبل محمد عمران على أن على الفاطميين (أي العلويين والإسماعيليين والدروز) أن يأخذوا دورهم . ومعلوم أنه جرى تحطيم كتلة الضباط الدروز في عام ١٩٦٧ .

وربما يكون المثال العروبي أو القومي العربي أسهم في تشتيت الطاقات المحدودة أصلاً لدى الكادر البعثي . كانت تلك أيام عز فكرة الوحدة العربية ، التي هي البند الأول في الثالوث البعثي : «وحدة ، حرية ، اشتراكية» . من شأن الانجذاب إلى الطوبى القومية أن يضعف التركيز على الواقع السوري ، فيسهل من جهة أخرى خرقه من تحته ، لمصلحة ما دون سورية والدولة السورية .

وإنما في عهد حافظ الأسد ، بدءاً من عام ١٩٧٠ ، تركز النظام حول مبدأ حفظ السلطة ، وتوافق ذلك فوراً مع ضرب من الليبرالية الاجتماعية ، محدود فعلاً ، لكنه لقي ترحيباً فوراً بدوره من فاعليات تجارية ودينية (إسلامية سنية ومسيحية) في المدن السورية الكبرى . وبينما اقتضت الفكرة الموجهة للعهد ،

كيفية الحفاظ على السلطة ، وبناء أجهزة أمنية موثوقة ، ومركباً إعلامياً متمحوراً حول تمجيد الرئيس ، فقد اقتضت كذلك تدخلاً محدوداً في شؤون الجماعات الدينية والتجارية والأهلية النافذة . بل وضرباً من تشجيع ورعاية مؤسسات مستقلة ، مثل التعليم الديني في المساجد ومدارس حفظ القرآن (سميت لاحقاً «معاهد الأسد لحفظ القرآن الكريم») ، فضلاً عن لقاءات دورية للرئيس بأرباب الشعائر الدينية والمشايخ أو الأعيان النافذين في جماعاتهم الأهلية (اختلط في تكريم سلطان باشا الأطرش مثلاً دوره الوطني التاريخي مع دوره كزعيم غير منازع للدرز ، ما من شأنه ضمان ولاء مهم في أوساطهم) . مثل ذلك ينطبق على شريحة التجار الدمشقية النافذة ، التي هي في الوقت نفسه مكون أساسي لشخصية المدينة ؛ أو هي رابطة أهلية جهوية أكثر مما هي طبقة اجتماعية .

بالمقابل ، لا شيء يضارع هذه المراقبة بخصوص أي فاعليات مدنية مستقلة ، ثقافية أو سياسية أو علمية . بالعكس ، في الوقت نفسه أظهر النظام جدية وعزماً كبيرين في ضرب أي نشاط سياسي مستقل . الجبهة التقدمية والاعتقالات المتكررة وجهان لسياسة واحدة ، فحواها أن الاستقلال السياسي ممنوع .

منذ وقت مبكر طور النظام خصائص قمعية بارزة ، وصفّح نفسه بأجهزة أمنية وقطعات عسكرية متخصصة في حمايته . ومن أجل أمنه استند إلى علاقات الثقة وأهلها . كان رفعت الأسد قائد أبرز تشكيل عسكري لحماية النظام . واشتهرت في أواخر السبعينات مجموعة «العليين» المكونة من ضباط عسكريين وأمنيين من موثوقي الرئيس .

٢

جمع نظام الرئيس حافظ الأسد ، إذن ، بين قسوة مفرطة حيال النشاط السياسي المستقل وبين تسامح نسبي واسع حيال التعبيرات الاجتماعية «الحميدة» وغير السياسية . جرى وضع المؤسسات الاجتماعية الدينية تحت

مراقبة مدققة ، لكن لم يبلغ أي منها ، بالعكس جرى التوسع فيها . كان الرجل براغماتياً على المستوى الاجتماعي والإيديولوجي إلى أقصى حد . الشيء الذي لا يتسامح فيه هو معارضة نظامه ، سيان كان ذلك بالقوة أم بالكلمة .

وهذا ما قضى بأن تبقى «الليبرالية» الاجتماعية نفسها غير مستقرة . فلطالما وقعت احتكاكات بين أذرع حكمه الأخطبوطية وهيئات محلية وأهلية ، بما فيها «تجار الشام» أحياناً . وكانت محصلتها دوماً حسماً نهائياً لمسألة من يكون السيد ومن يكون التابع ، وتثبيتها في ذهن التابع أنه تحت رحمة سيد فعال لما يريد . قد يكون أصح ، إذن ، أن نتكلم حول ضرب من التسامح العملي الذي هو عرف مستقر في تاريخ الدولة السلطانية . لا تتدخل هذه كثيراً في شؤون الرعايا ، لكنها لا تقبل بحال إقرار مبدأ عدم التدخل أو مطالبتها به . التسامح هنا تفضل من الحاكم ، قابل للسحب في كل وقت . السيادة تفضل ، تتسامح ، لكن على كيفها وبمزاجها ، وضمن حدود أن لا ينشأ أي لبس بصدد من يكون السيد . قد يناسب أن نتكلم عن ليبرالية عرفية . أو سلطانية . لا علاقة لها بالفردانية والحررية الاجتماعية . بالعكس ، تتعامل مع مجتمع الحكومين كجماعات أهلية وجهوية ، ومع ذلك لا تسمح بنشوء مراتب اجتماعية مستقلة أو امتيازات وراثية قارة .

٣

وعلى هذا النحو كانت «الأمة» الضعيفة التشكل أصلاً تتفكك بطريقتين . أولاً ، بتخلي النظام عن أي سياسات دمجية فعالة تصنع من السوريين «شعباً» ؛ والثاني ، بقمع أي تعبيرات سياسية مستقلة ، تنطق باسم مطالب جزئية أو جامعة لهم ، وتجسد الحريات السياسية أو تدافع عنها . فلا هو يسهم في تشكيل الأمة ، ولا يدعها تتشكل . بالفعل كانت «الدولة ضد الأمة» ، وإن يكن برهان غليون ، الذي ألف كتاباً له هذا العنوان الفرعي ، المحنة العربية ، جنح نحو تعريف ثقافي للأمة ، يضعف أطروحته ، وليس نحو تعريف سياسي ومواطنوي

كان من شأنه تعزيزها . بمعنى آخر ، بدأ الدكتور غليون ، وهو من كانوا يقللون من شأن التمييز بين المجتمع الأهلي والمجتمع المدني ، معترضاً بحق على القمع الواسع ، لكن أقل اهتماماً بتآكل الوظيفة الدامجة للدولة ، أو غير متبين للتمايز بين الأمرين .

هنا أيضاً أعتقد أن انشداد السوريين إلى المثال العربي أضعف حساسيتهم حيال اختلالات بنيان دولتهم ومجتمعهم . في مطلع ثمانينات القرن الماضي أمكن لجورج طرابيشي أن يؤلف كتاباً يتأسف فيه على ترسخ «الدول القطرية» و«تقومنها» (الدولة القطرية والنظرية القومية ، ١٩٨٢) . حتى على أرضية افتراضاته ، نقاش الكتاب مجادل فيه . لكننا نذكر الكتاب للقول إن ما كان يستحق اهتمام قطاع واسع من المثقفين هو الطوبى القومية أكثر من الواقع «القطري» الذي هو «ما قبل» ، طور عابر وغير حقيقي يسبق الوحدة العربية ، واقعنا الحقيقي .

٤

اختلط في الاعتراض الإسلاموي الذي تفجر في أواخر السبعينات عنصر استياء من القمع اللفظ المنتشر ، مع عنصر شكوى من تهميش مادي ومعنوي وسياسي لبيئاتهم الاجتماعية والاقتصادية الدينية من قبل النخبة العليا الحاكمة . لكن الاعتراض الإسلاموي لم يميز بين قمع كثيراً ما كان متوحشاً فعلاً منذ تلك الأيام ، وبين أي سياسات اجتماعية تدخلية و«تقدمية» ، كانت قد جمدت عملياً منذ بواكير عهد «الحركة التصحيحية» (وإن دون الرجوع إلى ما قبل ١٩٦٣ ؛ فقد كان هذا مستحيلاً ، ومن شأنه أن يقوض العهد تماماً ، ويفكك قاعدته الاجتماعية) . وحدهم الإسلاميون كانوا يتطلعون إلى طي تام لصفحة الحكم البعثي ، مترصدين زلاته الوفيرة بغرض التخلص منه نهائياً ، والعودة إلى ما قبله . وعلى هذا النحو اختلط في الاحتجاج الإسلاموي عنصر ديمقراطي يحتج على القمع وعلى ممارسات تمييزية منتشرة ، بعنصر طائفي

ورجعي موغل في رجعيته يناهض الاندماج الوطني ، ولا يخفي نزوعاته التمييزية المضادة . أتاح مفهوم «الأمة» حجب هذا الاختلاط جزئياً ، لكونه يحيل مرة إلى المواطنين ومرة إلى «الأمة الإسلامية» . هذا ليس لا يزال الإسلاميون يستفيدون منه .

في واقع الأمر ، كان الإسلاميون يحتجون على ما كان النظام يتخلى عنه وقتها ، أكثر مما على ما يتمسك به ، أعني السياسات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية المساواتية والدمجية . في المحصلة ، كانوا هم والنظام معاً متحازين إلى سياسات تضعف الاندماج الوطني وتقلل من فرص تكون شعب سوري أو «إرادة عامة» سورية موحدة . كان ذاك صراعاً على السلطة بأتم معنى للكلمة .

٥

من جهتهم ، قلما ميز الديمقراطيون السوريون ، وقد وعوا أنفسهم كذلك في النصف الثاني من السبعينات ، بين وجهي ممارسات النظام . اعترضوا بدورهم على تعسفه المتنامي ، ولم يروا ليبراليته الاجتماعية العرفية التي كانت في الواقع تقوض البنية التحتية للديمقراطية بأن تقلل من الاندماج الوطني . بلى ، جرى كلام على الطائفية ، لكن لم يتضح جيداً الفرق بين كون الطائفية تخریباً للبنية الوطنية السورية ، يتسبب كذلك في امتناع الديمقراطية ، وبين كونها مأخذاً إضافياً على نظام يتوسلها لتأمين حكمه . ياسين الحافظ استثناء مهم في هذا الشأن . أعاد الاعتبار للديمقراطية (على حساب «الديمقراطية الشعبية») ، وتكلم على وجوب «تخطيط» الروابط ما دون القومية . لكنه توفي مبكراً نسبياً ، قبل اندلاع الدكتاتورية القاتلة في البلاد ، وقبل تصاعد التمرد الإسلامي .

وحتى في الثقافة العاملة لم يكذب يبرز من يدافع عن سياسة تجمع بين مزيد من الاندماج الوطني ومن الانفتاح السياسي . في تفكير أبرز المثقفين الديمقراطيين ، برهان غليون ، بني احتجاج جمهوري على الطغيان السياسي على أرضية مفهوم ثقافوي للأمة ، الأمر الذي لا يتيح نقداً متسقاً للاستبداد .

وَمُقابِل غليون تغنى عزيز العظمة بحماسة بالدولة التي «تخترق» المجتمع وتعمل على مجانسته ثقافياً . والحال كانت الدولة في سورية (وفي أي مكان آخر من العالم العربي ، بما في ذلك تونس) تمنع في الابتعاد عن المجانسة الثقافية للمجتمع حين كتب العظمة في ثمانينات القرن العشرين وتسعيناته ، بينما كانت تتفاقم بصورة مريعة عدوانيتها السياسية التي أمسك مؤلف «العلمانية من منظور مختلف» عن قول شيء عنها ، اللهم إلا الترحيب بها حيال الإسلاميين . بلى ، كانت الدولة «تخترق» المجتمع ، لكن اختراقاً جهازياً . اعتباطياً وخشناً ، ينتسب إلى نظام علاقات السيادة والتبعية (حسم مسألة من هو السيد) ، وليس إلى التوحيد والدمج والعقلنة . ليس لهذا الاختراق بُعد فكري ، والمجتمع السوري لم يغدُ أكثر تجانساً وتوافقاً بمحصلته . بل إن الدولة «التنظيماتية» المزعومة هذه هي التي أخذت تعتمد على مشايخ وعشائر ووجهاء في ضبط قطاعات من سكانها ، وتضمن عبر هؤلاء ولاء تابعيهم المقترضين ، وإن من دون أن تتخلى عن فرع الأمن المحلي وفرع الحزب المحلي و«المنظمات الشعبية» والإدارة الحكومية .

سكت العظمة على شيء ما كان له أن يسكت عليه ، وتكلم على شيء كان غير صحيح ، فيما لا تتيح مقارنة غليون التي تدين بصورة غير مرنة الاستبدادية العارية للنظام الدفاع عن أو حتى تصور سياسات دامجة ، تدخلية حتماً ، وقد لا تستغني عن إجراءات قمعية ، من أجل تأهيل البنية التحتية للديمقراطية .

وعلى هذا النحو ، لم يبرز في سورية اتجاه سياسي أو تفكير نظري يجمع بين إدانة حازمة للطغيان الاعتباطي الذي أرق المجتمع السوري وبعثره وبين الدفاع المتسق عن الحاجة إلى مزيد من العقلنة والدمج الوطني . ولا يزال هذا الموقع فارغاً .

وبعد نحو أربعة عقود من المزج بين ليبرالية اجتماعية عرفية وتسلطية سياسية مفرطة يبدو الدفاع عن الدولة القائمة ، بوصفها فاعل تجانس وعلمنة ،

على نحو ما يبدو أن العظمة يرى ، مكابرة ورفضاً للإقرار بالمأزق العميق للدولة في سورية ، وربما غيرها من البلاد العربية . بالمقابل تبدو الدعوة الديمقراطية التي لا تهتم بمسألة الدمج الوطني سبيلاً قد يفضي إلى نظام ملل محدث أو «ديمقراطية توافقية» من الصنف اللبناني .

في حالة ، جعل النقد الضروري للممارسات الاستبدادية التفكير سياسات تدخلية اجتماعياً وتعليمياً وقانونياً أمراً غير متصور ؛ وفي حالة ، قاد تقريظ اختراق الدولة للمجتمع ودورها المفترض في المجانسة الثقافية إلى إضفاء قيمة نسبية جداً ، بل إيجابية ، على أفعال قمعية تعسفية ، تكرست في نهج مستقر وأودت بحياة عشرات الألوف من المواطنين المفترضين من دون مقابل من أي نوع .

٦

في سورية اليوم ، وربما في بلاد عربية أخرى ، تتواطأ الليبرالية الاجتماعية العرفية والتسلطية السياسية على تفكيك البنى الوطنية لدولنا ومجتمعاتنا في أن معاً . الاختراق الخشن اليوم أقل خشونة ، لكن البنية لا تزال نفسها ، قابلة لممارسة الخشونة القصوى من أجل إعادة تثبيت مواقع السيادة والتبعية إن اقتضى الأمر . ولعل مفهوم التسلطية السياسية غير مناسب هنا ، لأنه لا يتضمن الصفة الجوهرية لممارسة السلطة ، أعني كونها ترسيخاً لعلاقة استتباع وتأكيداً لسيادة وتفوق وفرق ، حسماً لمسألة من يكون السيد . ربما يكون أنسب إذن الكلام على طغيان سلطاني ، عرفي بدوره ولا ينضبط بقاعدة مطردة ؛ وهو يشكل ، مع الليبرالية العرفية ، وجهين لنظام سلطاني محدث .

ويتيح لنا المفهوم تبصراً أعمق في بنانا السياسية المعاصرة . فكما هو واضح ، الدولة عندنا «ليبرالية» حيث ينبغي أن تكون تدخلية ، وطغيانية حيث ينبغي أن تكون ديمقراطية . (عبارة «ينبغي» تحيل إلى مثال الدولة - الأمة الحديثة الذي يفترض أن دولنا بالذات تنتظم وفقاً له) . «ليبرالية» في الشأن

السيادي (مساحات سيادية مستقلة نسبياً للأديان والطوائف والعشائر...) ،
الذي ينبغي ألا يكون فيه مكان لليبرالية والتعدد والتسامح ، وطغيانية في الشأن
السياسي ، حيث يكون الطغيان خانقاً ومدمراً . تطور هذه الدولة الطبيعي يسير
نحو المزيد من التبعثر الاجتماعي ومن الاستبداد السياسي في آن . وفي المآل
الأقصى يقرن هذا النسق بين تبعثر اجتماعي يساير خطوط التمايز بين
الجماعات العضوية ، وبين طغيان سلطاني لا حدود له . ومن الواضح تالياً أن
النقد أو الاعتراض ، على أحد وجهي النظام السلطاني المحدث والسكوت على
وجهه الآخر غير ذي قيمة تحررية . النضال ضد «الدكتاتورية» باسم الديمقراطية
دون سياسة لمواجهة التبعثر الاجتماعي ، أو رفض نتائج الليبرالية السلطانية
(تسهيل نشوء دور عام مراقب للدين وللروابط الأهلية) من دون رؤية الجذر
السلطاني المحدث لهذا الدور ودون قول شيء عن الطغيان السلطاني المحدث
أيضاً ، يبقيان أساسيات البنية السلطانية سليمة . وعليه ربما تكون السياسة
الصحيحة هي تلك التي تجمع بين ليبرالية سياسية وبين تدخلية اجتماعية ،
تحرير الحياة السياسية والدفاع عن دولة تدخلية اجتماعياً وثقافياً وقانونياً ،
تنضبط بقيم المواطنة . ومن دولة حد أدنى اجتماعياً وحد أقصى سياسياً نحتاج
إلى زحزحة باتجاه دولة فاعلة اجتماعياً وتحررية سياسياً .

هذا ربما يخرجنا من إشكالية الديمقراطية التي وجهت فكر غليون وإشكالية
العلمانية التي انضبط بها فكر العظمة ، إلى إشكالية بناء الأمة والدولة
الوطنية .

٧

هل هذا ممكن؟ ألم نخسر هذه الفرصة نهائياً ، ونحن اليوم في عصر العولة ،
ومناخات فكر وحساسية وتكنولوجيات ما بعد الحداثة؟ لا شك أن إشكالية
البناء الوطني غدت أكثر تعقيداً . لكن «قوانين» العولة وما بعد الحداثة ليست
جبرية ، ولا هي واقع ناجز محقق ، لا يترك مجالاً لفاعلية سياسية واجتماعية

مستقلة . لقد اقتضت الأزمة الاقتصادية العالمية إنعاشاً لدور الدولة في كل مكان ، وتخلياً عن الصيغ المتطرفة والإيديولوجية لنزعة مناهضة الدولة ، «الليبرالية الجديدة» بصورة خاصة . والمشكلة لدينا تتمثل في تصلب البنية السلطانية ذاتها وفي تصلب البنية الإقليمية التي تندرج فيها بلداننا ، ما سميناه في سياق آخر نظام الاستثناء الشرق أوسطى^(١) .

فهل هناك إمكانية لتشكيل تحالف اجتماعي يواجه السلطانية المحدثنة ، ويقوم على أرضية تحرير الحياة السياسية والدفاع عن دولة تدخلية اجتماعياً؟ تمس الحاجة إلى بلورة مثال تحرري جديد ، في مواجهة الليبرالية العرفية والطغيان السلطاني معاً . والأرجح أيضاً أن إشكالية البناء الوطني ذاتها تحتاج إلى نظر جديد .

المهم على كل حال أن تقوم الثقافة والتفكير النقدي بدورهما .

دمشق ، تشرين الأول ٢٠٠٩

(١) في مقالة بهذا العنوان متاحة هنا : <http://www.ahewar.org/dcbat/show.art.asp?aid=16767>

العلمانية الأمية:

في الإحصالات المحتملة للفصل بين العلمانية والدولة

خلافاً لعقيدة شائعة ، سورياً وعربياً ، لا تفضي العلمانية إلى معالجة فعالة للطائفية إلا في إطار بنية سياسية وقانونية وطنية ، تقوم على المساواة الحقوقية والسياسية بين «المواطنين» المفترضين ، وفي سياق سياسة فعالة للدمج الوطني . بعبارة أخرى ، لا يكون الطرح العلماني مثمراً دون إطار للنضال العلماني ولقاومة الطائفية هو الإطار الوطني الذي يوفر ، وحده ، هوية عليا إيجابية ، تتيح تجاوزاً إيجابياً للهويات الدنيا ، الفتوية . فإن لم تكن الدولة الوطنية فاعلاً علمانياً كما يقتضيها مفهومها ذاته ، كان من المرجح ألا يثمر النشاط العلماني رغم ذلك . وهنا يغدو لزماً على النضال العلماني أن يدرج نفسه في سياق النضال من أجل بناء الدولة الوطنية ، دولة المساواة بين المواطنين المختلفين دينياً ومذهبياً . على هذا الأساس ، نعرف العلمانية بدلالة الدولة الوطنية إيجابياً ، وبدلالة الهويات الدينية سلبياً ، أو لنقل بدلالة الدين والدولة . أليست العلمانية في تعريفها الإجرائي المشهور هي الفصل بين الدين والدولة؟

١

إن صح ذلك ، وهو بديهي حقاً ، فإن من شأن طرح علماني يَغْفُل عن مبدأ الدولة الوطنية ، الموحدة والمساوية ، في مجتمع متعدد الأديان والمذاهب ، أن يؤدي بالأحرى إلى تعزيز الطائفية ، وليس إلى إضعافها . أو لنقل إلى الاندراج

في لعبة التجاذبات الطائفية والعمل كشاهد زور في منازعات الطوائف .
هذا تقريباً ما يجري في سورية منذ سنوات .

بقيادة علمانيين عالمين (جورج طراييشي ، أدونيس ، عزيز العظمة في تأليفه السجالية ...) ، يجري تعريف العلمانية بدلالة الدين حصراً . ولما كان «الدين» الحامل لمطامح سياسية معلنة هو الإسلام (السني) ، فسوف يجري تسخير العلمانية حصراً لمواجهة الإسلاميين . ولن يلزم من أجل أن يكون المرء علمانياً إلا أن يكون ضد الإسلاميين ، الأمر الذي إن لم يتوافق مع مزيد من الارتباط بموارث دينية ومذهبية أخرى ، مجالية للموروث الإسلامي ، فإنه لن يجد ما يأخذه على هذا الارتباط . بالمقابل تنفك روابط العلمانية بالمساواة والمواطنة ، وقد تجدها مدافعة عن أوضاع امتيازية أو ساكنة عليها .

وإنما بهذا المعنى نتكلم على علمانية أمية : موقف سياسي ديني يجد حوافزه ومحركاته المحتملة في الروابط الأولية الموروثة («تربية الأم» على قول عبدالله العروي في كتابه «من ديوان السياسة») . وسيسهل علمانيون عالمون ، أصحاب أسماء مكرسة ، انتشار صيغة «أمية» للعلمانية ، تفصلها عن منطق الدولة الوطنية الحديثة ، ولا تجد كلمة واحدة تقولها عن الصيغة الواقعية لهذه الدولة .

هذا مفهوم لا يوفر أية ضمانات ضد تسخير العلمانية لأغراض طائفية . بالعكس ، بعيداً عن أن تنصب أية حواجز في وجه الطائفية ، العلمانية هذه بمثابة صلاة لراحة الضمير الطائفي . أو ببساطة كفالة لعلمنة الطائفية ، أعني لنقل سندها من جماعات خاصة معرفة بتعاليم دينية خاصة وماضوية إلى معان فكرية وسياسية وعامة ومستقبلية وكونية . بهذا تُمسي العلمانية الإيديولوجية العضوية للطائفية ، عقيدة تثبيت وإعادة إنتاج الانقسامات والخصومات الدينية والمذهبية . الدولة هامشية أو غائبة تماماً . ومثلها الرابطة الوطنية ، السورية في سياقنا هذا . وتفحص نصوص تنسب نفسها إلى هذا الضرب من العلمانية ، وهي وفيرة منذ اليوم ، لا يترك مجالاً للشك في ذلك .

وعلى هذا النحو ، بدل أن ينشغل التفكير والنشاط العلمانيين بمسألة الفصل بين الدين والدولة ضماناً للمساواة بين المختلفين دينياً ، ينقاد ، عبر الفصل بين العلمانية والدولة ، والوصل الحصري لمفهوم العلمانية بالدين ، إلى تعزيز الطائفية .

لماذا هذا خطر جداً؟ لأن الطائفية حاملة إمكانيات على الدوام لانقسام البلد المبتلى بها إلى كيانات دينية صافية أو يغيرها الصفاء الديني . ويقدر ما إن العلمانية الأمية تعرف العلمانية بدلالة الدين حصراً ، وتمارسها كسياسة مناهضة للإسلاميين حصراً ، فإنها لا توفر أية موانع ضد الانقسام . فإذا تحقق فصل الدين (الإسلام) عن الدولة بهذه الطريقة ، كان ذلك غير مرفوض ، كيلا نقول إنه مرغوب وعز الطلب .

٢

قد تسير المحاكمة الضمنية للعلماني السوري النمطي على النحو التالي : إن هناك «هجمة أصولية» تهدد بأسلمة الحياة العامة ، ما يوجب الوقوف ضدها والتأكيد على العلمانية . والحال إن أول ما تحقق فيه هذه العقيدة المبسطة هو فهم الجذور الاجتماعية والفكرية والسياسية لـ «الهجمة الأصولية» ، إن في طورها السياسي العنفي القديم ، أو طورها الاجتماعي الثقافي الراهن . لا نجد شيئاً ذا قيمة عن التمايزات الاجتماعية الجارية بنشاط في المجتمع السوري (تتبلور أكثر وأكثر «أمتان» ، معرفتان بلغة اجتماعية ثقافية) ، ولا حتى محاولات أو إدراكاً للحاجة إلى تتبع هذه التمايزات . ولا نجد بالمثل شيئاً مهماً في وصف الحياة الدينية أو تفكيراً نظرياً متجداً في الدين ، هذا فوق المثابرة العنيدة على إغفال البعد السياسي للعمليات الاجتماعية والثقافية في بلد لظالما كان كل شيء فيه مشحوناً بالسياسة . هل هذا معقول؟

والإخفاق في الفهم هو منيع إخفاق أصحاب أطروحة «الهجمة الأصولية» في تطوير سياسة وطنية تعزل الأصولية اجتماعياً وتعزز فرص العلمنة . لماذا؟

بالضبط بسبب الامتناع النظري والعملي عن وضع المسألة في سياق عام ،
يربطها بقضايا الديمقراطية والتنمية والتعليم الوطني والحريات العامة . ثمة إصرار
غريب على عزل مسألة الأصولية عن قضايا السياسة والدولة والاقتصاد والمجتمع
والطبقات ... ، وعلى جعلها وحدها قضية القضايا . كيف لا يشجع ذلك في
مجتمع هش الاندماج على تمرير الطائفية من وراء ستار مواجهة الأصولية؟ وأية
ضمانة في أن لا يسوغ أيضاً ضرباً من الهيمنة الطائفية (منطلقاً من رفض
ضرب آخر لها) أو يشجع الانقسام وتكون دول طائفية؟ هل يكفي هنا الدفع
بحسن النية في شأن بالغ الحساسية ، فلما تستقر فيه النيات على حال ،
بخاصة حين يعاند علمانيون عالمون ويصرون على إدخال النيات في الحساب
السياسي (عزيز العظمة)؟ نتحفظ من جهتنا على محاسبة النيات لأن تعميم
هذه المحاسبة (وهي لا تكون شرعية إن لم تكن حقاً عاماً للجميع في الشك في
نيات الجميع) يقوض السياسة من أصلها ، فضلاً عن كونه غير موثوق معرفياً ،
وغير سليم أخلاقياً . بدلاً من ذلك نفضل مناقشة الإشكاليات ، وهي «نيات»
مفاهيمنا ومناهجنا ، أو ما تتضمنه هذه من رهانات غير ظاهرة أو احتمالات
واردة . ومن هذه الرهانات والاحتمالات أن العلمانية الأمية ، المعرفة بدلالة
الدين وحده ، تتواطأ مع الهيمنة الطائفية ، ومع ما هو أسوأ منها .

٣

يبدو فصل الأصولية عن قضايا الدولة والاقتصاد والمجتمع ... وفصل
العلمانية عن قضايا الديمقراطية والحريات والعدل الاجتماعي مناسباً جداً لنخبة
السلطة . فبقدر ما تعتبر الدولة إطاراً سلبياً للصراع بين مبدئين : «الإسلام» أو
«الأصولية» من جهة ، و«الحداثة» و«العلمانية» من جهة ثانية ، سيجري تحييدها
سياسياً وتُخرج من إطار السياسة والتدبير البشري . ولن تقتصر محصلة هذا
الطرح على تعالي الدولة وتطبيع الاستبداد ، بل بخاصة تعالي الأصولية ذاتها
واستحالة التقدم خطوة واحدة في فهمها وفي سياستها . إلى ذلك سوف تبدو

الأصولية ذاتها قدراً ثابتاً لا يتزحزح ، شيئاً مبهماً غير معقول ولا سبيل إلى التخلص منه ، ربما يكون نابعاً من صميم بنية مجتمعاتنا . هذا فوق أننا سوف نحرم من الجهة الأفضل تأهيلاً لمقاومة الأصولية ، سياسياً وثقافياً وقانونياً ، أي الدولة ذاتها .

يبد أن تعالي الأصولية على الفهم والعمل علامة على فقر العقيدة العلمانية ، في الصيغتين العالمة والأمية معاً ، أكثر من أي شيء آخر .

الواقع أن تثبتهما على تعريف العلمانية بدلالة الدين يقودهما إلى التحلي عن الطرح العلماني المبدئي ، هذا الذي يعرف العلمانية بالدولة الوطنية اللادينية أو المحايدة دينياً ، لمصلحة طرح تعبوي قصير النظر ، ربما يوفر للعلمانية قاعدة اجتماعية مضمونة ، لكن ليس قبل أن تخسر روحها المضادة للطائفية . المحصلة علمانية ظلامية ، راسخة في الألفية ، تتعايش مع قصور الدولة الوطنية الذي لا يتظاهر تسلطاً واستبداداً فقط ، ولا حرماناً من المساواة السياسية والقانونية بين «المواطنين» فقط ، وإنما كذلك تراجعاً للاندماج الوطني وتبلوراً أصلب للتكوينات الطائفية . ومع تغييب الإطار الوطني لطرح المشكلة والتفكير فيها والعمل على معالجتها ، يجري تجنب أي نقاش جدي حول بنية العلاقة بين المجموعات الدينية والنظام السياسي ، ولا يطرح أي تساؤل بصدد ما إذا كان هناك علاقة بين صيغة الحكم المؤبد وبين تقاسم السيادة بين الدين والدولة ، ولا يتمادى التفكير إلى أية أمداء تاريخية تتجاوز الشريحة الرقيقة من الراهن العابر . ولما كان الإطار الوطني هو السند الإيجابي الوحيد لتجاوز الانقسامات الدينية والمذهبية ، تبدى لنا بمزيد من الجلاء لماذا تشكل هذه المقاربة العلمانية المزعومة مساهمة سخية في سد آفاقنا السياسية والفكرية ، وفي ترسيخ (لا في حلحلة) الاستقطاب الجامد بين «الأصولية» و«الاستبدادية» . وبالطبع في الحيلولة دون أي تراكم فكري أو قيمي حدائي حقيقي .

لكن ما الذي يدفع علمانيين عالين ، لهم أثر عظيم غير مشكور في انتشار هذه الصيغة المتبذلة من العلمانية ، إلى الإصرار على تعريف هذه بدلالة الدين حصراً؟ أليس هذا تقليصاً مفرطاً للعلمانية؟ وهل يخفى أن هذا الطرح لا يحمل أية ضمانات ضد توظيفه تعبويًا في معركة إيديولوجية يحتمل جداً أن يغلب الخاص والفتوي فيها على العام والوطني؟ وكيف يفوتهم أنه يفضي إلى تدعيم الطائفية حين تكون البنية الوطنية للدولة هشة ، والمجتمع منقسماً ، والهويات الفتوية نشطة أو سهلة التنشيط؟ أليست هذه حصيلة مرجحة حين يفصل الصراع ضد الدين السياسي عن سياق بناء الدولة الوطنية؟ ما الذي يحول في هذه الحالة دون انزلاقه إلى صراع أديان ضد أديان أو مذاهب ضد مذاهب؟

الأمر يتصل باعتقادي بالشروط المحلية والدولية لعمل النخبة وللاتتماء إليها في ربع القرن الأخير ، وبخاصة بعد ١١ أيلول ٢٠٠١ . العلمانية الأمية طبق رئيسي على مائدة ثقافة ما بعد ١١ أيلول ، بل يكاد يكون الوجبة كلها . والطلب المحلي والدولي على صيغها العالمة لا يشكو من الفتور .

على أن السؤال الأهم يتصل بكيفية إبعاد العلمانية من هذا التوظيف المغرض الذي يقلبها ضد نفسها ، وإعادة ربطها بقضية البناء الوطني . هذا ضروري لأنه وحده يتيح مقاومة فعالة على المدى الأبعد لأسلمة المجال العام ، فيما تتعايش العلمانية الأمية (الطائفية) واقعياً مع الأسلمة ، بل تتطفل عليها فتتموان معاً . مزيد من هذه يقود إلى مزيد من تلك ، خلافاً لما يفضل أن يعتقد عموم العلمانيين الأميين (والعالمين) .

التفكير في محو أمية العلمانية وإدراجها في سياق عملية بناء الدولة الوطنية ضروري أيضاً في مواجهة الرفض التام للعلمانية على يد إسلاميين ، أشد منازعة بعد لمبدأ الدولة الوطنية المحتكرة للسيادة . في أحسن أحوالها الدولة الإسلامية دولة ملل (في أسوأها دولة تفرض «الإسلام» على محكومياتها) ، لكن فصل العلمانية عن الدولة على غرار ما تفعل العلمانية الأمية لا يفضي

إلى شيء مختلف كثيراً : دولة استبدادية فوقية تهيمن على مجتمع أهلي مجزأ ، تتفوق التفاعلات الداخلية لكل مجموعة فيه (جهوية أو قرابية أو دينية أو لغوية . .) على تفاعلاتها مع غيرها ، وتخضع تفاعلاتها الأخيرة لرقابة المركز السياسي المتعالي . قد لا يكون الاستبداد السلطاني تولد من هذه الصيغة ، لكنها كفيلة بتوليده ودوامه ، ولا سبيل إلى التخلص منه دون التخلص منها .

٥

العلمانية الأمية مؤهلة لأن تكون اليوم الإيديولوجية العضوية للبرجوازية الجديدة في سورية ، الطبقة التي تكونت في الربع الأخير من القرن العشرين من محاسيب النظام وزبائنه وأهل ثقته ، والتي لها الكلمة العليا اليوم في الاقتصاد والإعلام ، والثقافة ، فضلاً عن السياسة والدولة . عمى العلمانية الأمية عن الدولة مناسب لطبقة نشأت في كنف الدولة ، ولا تستطيع قطع حبل سرتها عن النظام ومشاريعه وعقوده وامتيازاته . . . ؛ أما تركيز بصر العلمانية هذه على مخاطر «الإسلام السياسي» فمناسب لتلك الطبقة أيضاً لأنه المنافس الأقوى لـ«الدولة» ، وفي بعض صيغه هو خصم طبيعي لنمط حياة البرجوازية الجديدة الامتيازية هذه . أرجح أخيراً أن العلمانية الأمية هي الإيديولوجية المناسبة للمركب السياسي الأمني السوري الذي يختزن في صميم تكوينه خبرة الصراع مع الإسلاميين ، أو الذي يشكل هذا الصراع تجربته المكوّنة .

٦

مؤدى هذا التحليل أن إنقاذ مبدأ العلمانية وفرصها العملية يقتضي نقد العلمانية العالمة الشائعة (وفيها خطوط أمية وفيرة) ، وبالطبع نقد الإسلامية التي تجعل الدين سياسة والسياسة ديناً ، ولكن أيضاً وأساساً نقد التشكل

الراهن للدولة ، بالخصوص قصورها في مجال احتكار السيادة ونزعها من يد التشكيلات الدينية والأهلية ، وتفضيلها سلطة مؤبدة على سيادة موحدة . حجر الزاوية في النقد هو مفهوم الدولة الوطنية السيدة ، الدامجة ، الموحدة ، الضامنة للمساواة .

دمشق ، كانون الأول ٢٠٠٩

نظرات في أصل نزعة المحافظة الاجتماعية الجديدة عندنا

يبدو أن تطلّب السلطة المؤبدة ، وهو السمة الجوهرية للاستبداد المعاصر في البلدان العربية ، يتوافق مع تنامي نزعة اجتماعية محافظة ، بسند ديني أو بدونه . فهل يمكن تبين علاقة سببية بين الأمرين؟ هذا ما نحاول توضيحه في هذه المقالة ، التي تهتم أيضا برسم خطوط عريضة للإطار الإجمالي لهذه الظاهرة ، وتعرض للملامح الثقافية وسياسية مصاحبة لها .

١

للأمر صلة أكيدة ، في ما نقدر ، ببروز الطابع الشخصي والعائلي للحكم الاستبدادي بعدما كان ديكتاتورية عسكرية أو حزبية ، تبحث عن سند إيديولوجي عام لتشريع نفسها . فلكي يدوم الحكم ينبغي له أن يُورث . وكي يورث ، لا يكفي أن يتحلّى الحاكم وآله بخصال ممتازة ونادرة ، لا يحوزها غيرهم ، كالعبقرية والحكمة والبطولة ؛ لا يكفي أيضا أن يجري تعزيز تلك الخصال بعزل المشككين المجاهرين بالكليات عقابية تراوح بين التهميش والاستئصال ؛ يبدو أنه لا يُستغنى أيضا عن تعزيز اجتماعي ، يتمثل في تأليف قلوب مَنْ يُنظر إليهم كممثلين شرعيين للبيئات المحلية .

يستجيب نهج تأليف القلوب ، إلى حاجة غمط الاستبداد الجديد إلى تجنب إثارة أي مشكلات اجتماعية أو ثقافية مع أي قطاع مجتمعي ، ما كان ذلك

ممكناً . لكنه يستتبع نسقياً حصر هذه القطاعات في مراتبها الموروثة وتقاليدها القديمة وهياكل السلطة الأهلية الخاصة بها . في أحسن الأحوال يُهمّش البنيان الاستبدادي المحدث ، هذا المفكر الديني المجدد ، وذلك الشخص المتمرد على الطائفة والعشيرة ، وتلك المنظمة المدنية المستقلة ، وفي أسوأها يحاصروهم ويعزلهم ، أو حتى يحطمهم . في المقابل ، يجد هذا البنيان الاستبدادي نفسه دوماً في صف تغذية التكوينات الاستيعابية التقليدية ، معزراً الارتباط بالحلّة والعشيرة ، والانصواء تحت لواء الطائفة ، وتدعيم نفوذ الزعامات التقليدية في أوساطها . تُسمي هذه البنى وحدات سياسية للنظام ، تضمن له ولاء جمعياً ، وينال وجهاءها اعترافاً ودعمًا من «الدولة» .

تتطور أكثر وأكثر ، بيئة اجتماعية ثقافية مؤسسية مختلفة كثيراً عن تلك التي تميز نظاماً ديكتاتورياً وطنياً (النظام الناصري في مصر) أو حتى نظاماً تسلطياً ذا ملامح شمولية ، على ما كانت حال سورية والعراق في سبعينات القرن العشرين وثمانيناته . فالبنيان الجديد يقوم على ثلاثة أسس : مركز سلطة مشخصة ، يعرض سمات امتيازية أو «أريستوقراطية» ؛ ومركب أجهزة قمعية ضاربة ، قادرة على شل أو سحق أي خصم داخلي متصور ؛ وطيف متنوع من دعائم اجتماعية وأهلية . من هذا الطيف وجهاء محليون و«أرباب شعائر دينية» ووجوه عشائر ، وشخصيات نافذة بعلاقاتها أو مالها ، ومثقفون «مستقلون» راضون مرضييون .

٢

ليس لأمر هذه النزعة المحافظة علاقة بمعلنات إيديولوجية أو دينية ، بل لها علاقة أساساً بمبدأ حفظ السلطة وحاجتها إلى حشد الولاء حولها . بمنطق موضوعي ، يقود هذا المبدأ إلى التخلي عن أي لون إيديولوجي محدد قد يكون موغراً صدر قطاع من النخبة الاجتماعية ، وإلى مراعاة نخب اجتماعية متنوعة ، دينية وأهلية ، وربطها بالنخبة العليا للحكم الاستبدادي .

هذا لا يقتضي أن تكون صيغ التدين المحافظة من اختراع نظام الاستبداد الشخصي ، أو أن رجال الدين المحافظين مجرد أتباع لنخب الحكم الاستبدادية . يتعلق الأمر بالأحرى ، بضرب من «انتقاء طبيعي» يفوز فيه منهجياً الأكثر محافظة وتقليدية ، ويخسر فيه منهجياً المجددون والمستقلون والسلوك الانشقاقي . هذا لحيازة الأولين سلطة اجتماعية مضمونة ، يقتضي الحكم المؤبد كسبها إلى صفه (مع مراقبتها ولجم مطامحها المفرطة) ، فيما التجديد هو تمرد على قواعد وأعراف قارة ، ومجازفة بفقد الحماية الاجتماعية .

حيازة النخب التقليدية ، الدينية بخاصة ، لسلطة اجتماعية مضمونة ، وهو ما يغري المركز السلطاني بنيل ولائها ، هو ذاته ما يجعل هذا الولاء غير مضمون تماماً . تحتاج الزعامات الدينية هذه إلى الحكم السلطاني أقل مما تحتاجه نخب أخرى تشكلت في ظله وتدين له بكل شيء . وخصوصاً مع تراجع المنظمات السياسية والتيارات الإيديولوجية التغييرية وخمودها بآليات متنوعة في ربع القرن الأخير . لهذا ربما ، تصطبغ العلاقة بين الطرفين بقدر من التجاذب وعدم الثقة .

٣

في المحصلة يرسم نوع من تقاسم عمل ، تنفرد وفقاً له نخب الحكم بالسلطة العمومية والنفاذ الامتيازي إلى الموارد الوطنية والهيمنة الكلية في الدولة والمجتمع ، بينما تتوسع النخب الدينية والأهلية في الميدان الاجتماعي والقيمي ، وتحصل على منافذ للإثراء ، ويجري تهميش المصلحين والمجددين ، أفراداً أو مجموعات . وبينما تؤول السلطة العليا إلى مركز حكم سلالي ، يُترك للمجتمع أن ينتظم وفق العرف والتقليد ، أو بالاعتماد على القيادات الاجتماعية التقليدية كوسطاء بين المركز السلطاني والجمهور العام ، ويحول دون تكون قيادات غير تقليدية . فكأننا حيال صيغة جديدة من «سياسة الأعيان» التي كان تكلم عليها ألبرت حوراني وفيليب خوري في صدد بلاد الشام

العثمانية في «عصر التنظيمات» في القرن التاسع عشر . مثل سابقتها التاريخية ، ترتبط السياسة هذه في سوريا اليوم بتحويلات اقتصادية اجتماعية كبيرة ، تتمثل حالياً في «تحرير الاقتصاد» والتطور السريع لرأسمالية الحباب والأصحاب . نشير فقط إلى ما تتمتع به الثروة (وقد أضحت أصلاً ثانياً للنفوذ العام ، تتقدم عليه السلطة السياسية فقط) من قدرة على صنع المكانة والعراقة والامتياز ، ما يجعل أهل الثراء مركز سلطة اجتماعية طبيعياً في البنية الجديدة . نيل كذلك إلى إقامة صلة بين هذا الشكل الجديد من التنظيم الاجتماعي وبين تراجع وزن «المنظمات الشعبية» (والنقابات) ومظاهر العسكرة الاجتماعية في سوريا خلال العقد الأخير . يبدو أن البورجوازية الجديدة تطور نظاماً يشبهها ، أقل دولانية وإيديولوجية وعسكرة ، تتولى هي فيه الاتصال بقطاعات الجمهور الفاعلة وضمان ولائها . لكن لاتنبغي المبالغة في حجم هذا التطور الأخير . فمن غير المرجح أن يستغني النظام عن أدوات وآليات ضبط وتعبئة اجتماعية ، تتيح له مراقبة قطاعات اجتماعية تزداد حرماناً وتهميشاً ، ولا يكفي الشركاء من الأعيان الجدد للتحكم بها . هذا فوق أن إبقاء أجهزة كهذه ، ضروري للحفاظ على ولاء كادر واسع أقل سلطة وثراء ، يحرك دواليبها ، ويخفي مركز السلطة أو يسبغ عليه مظهراً عاماً و«شعبياً» .

يتعين التمييز بين البورجوازية الجديدة وطيف الأعيان الجدد . الأولى أثرياء سلطة عموماً ، فيما الثاني وجهاء اجتماعيون . الأولون قطاع من نخبة السلطة توجهت مطامحه نحو المال ، والأخرون قادة أهليون تتجه مطامحهم إلى مزيد من السلطة والثروة . وتشكل كلتا المجموعتين متن النخبة الاجتماعية التي يصطفها الحكم السلطاني خلية له .

٤

لا ينبغي أن يكون ثمة وهم حول من من أجنحة النخبة له الكلمة العليا في هذه «الدولة السلطانية المحدثّة» . إنه نخبة الحكم المسككة بزمام الدولة ، أو

المركب السياسي الأمني . إلا أن الشراكة مع نخب دينية وأهلية وأعيان محليين متنوعين ، ظاهرة لا شك فيها . وهي ليست جديدة في الواقع ، فقد انتهج النظام سياسة تأليف القلوب منذ أيامه المبكرة ، لكنها كانت الخط الثاني ، بعد خط أول تمثل في «المنظمات الشعبية» ومجمل الملحقات الجهازية الجسيمة لنظام جمع في سبعينات القرن العشرين وثمانيناته بين الشعبية والشخصنة . يظهر هذا الخط الثاني اليوم بوضوح بفعل التحول السلالي أو السلطاني للحكم من جهة ، وتحت تأثير «تحرير الاقتصاد» وظهور البورجوازية الجديدة . ويبدو أن الحاجة إلى نخبة اجتماعية واسعة الطيف ومنزوعة الإيديولوجيا ، تنمو مع ظهور التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية الجديدة ، ومع التحول العميق في طبيعة السلطة في اتجاه سلطاني . ولعلها توفر للتشكل السياسي الاقتصادي الجديد سورا اجتماعياً ثقافياً يحميه .

٥

الشراكة تلك والحكم السلالي ، وجهان للبنية العضوية للاجتماع السياسي السلطاني المحدث . نتكلم على بنية عضوية لأننا نتبين انتظام المجتمع ككل في صورة تشكلات أهلية ، مجزأة بطبيعتها ، تحاكي صورة المركز السلطاني ، فتعمل على تطبيع ونزع غرابته . أيضاً لأن نمط الحكم هذا يقترب بـ«انتخاب» نخب أعيانية جديدة وترقيتها ، مكونة من وجهاء محليين ورجال دين وأهل ثراء ، يقوم نفوذهم على الولاء والوراثة والروابط الشخصية . فضلاً أيضاً عن ظهور أوسع للدين وإشاراته ورموزه في الفضاء العام .

على أن النزعة المحافظة الجديدة قلما تأخذ شكلاً دينياً مناصلاً . تأخذ بالأحرى شكلاً اجتماعياً أهلياً أو تقليدياً جديداً ، مبرراً من النضالية ، لكن مع ولاء أكيد للمركز السلطاني المشخص ، السلالي .

النقطة المهمة هنا ، من وجهة نظر تحليلية وسياسية ، هي أن النظام هذا «خالق» للروابط والانتظامات الأهلية عبر آلية «الانتقاء الطبيعي» التي أشرنا

إليها فوق : لا يخلقها من عدم طبعاً ، لكنه ييسر أمرها دون غيرها . فهو يعمل كمضخة للعلاقات الأهلية والروابط العضوية القائمة على العرف والتقليد في المجتمع المحكوم . هذا يعني أن لا سبيل لفهم وهن البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية الوطنية (العامة ، المجردة ، القانونية) إلا في إطار تشغل فيه بنى الحكم المستجدة وغط التراكم الرأسمالي الجاري مركز التحليل . أو لنقل إن نزعات المحافظة الاجتماعية المنتشرة ، بما في ذلك أشكالها الدينية ، لا تقع خارج البنية الجديدة لإنتاج السلطة والثروة ، ولا على هوامشها . إنها ظاهرة صميمية مميزة للنظام ، وإن لم يقتض هذا في الضرورة أنه يتحكم بالشاردة والواردة فيها . ما يترتب على ذلك عملياً ، أن مواجهة هذه الظاهرة من دون النظر النقدي في البنية الاجتماعية الجديدة ومن دون الانشاق عنها والاعتراض عليها ، على ما يفعل طيف متنوع من المتعلمين والناشطين الاجتماعيين اليوم ، إنما يندرج في منطق تجدد النظام نفسه وتثبيت المركز السلطاني في موقع مرجعيته العليا الحصرية وحكمه الأخير .

ويبدو أن الإسلاميين السياسيين ، وهم منشقون اجتماعياً (على القيادات الأهلية وعلى العرف القار) ، من كبار المرشحين للخسارة من هذا التكوين الجديد . وإن لم تكن مخطئين كثيراً ، فهم أنفسهم يعرضون باطراد ملامح توجهات تغلب فيها نزعة المحافظة الاجتماعية على النزعة التغييرية السياسية . ونُحْمَن أن المنطق ذاته الذي يقود من ديكتاتورية حزبية إلى ديكتاتورية شخصية إلى استبداد مشخص وسلطاني ، يقود أيضاً من إسلام سياسي فضالي ، يطمح إلى الاستيلاء على السلطة العمومية بالقوة ، إلى إسلام نصف سياسي متطلع إلى الهيمنة الاجتماعية ، إلى ما قد يكون إسلاماً تقليدياً محدثاً ، متوافقاً مع السلطانية المحدثة . إنه منطق تآكل الدولة الوطنية ونكوصها إلى مرحلة أسبق من التطور الاجتماعي والسياسي ، الأمر الذي نرجح أنه وثيق الصلة بإخفاقنا في تحويلها دولة ديمقراطية حديثة .

ليست أقل محصلات هذه البنية نفسها ، حرمان التجديد الاجتماعي أو

الديني أو الثقافي من أي أطر حاضنة . فنظراً إلى كون وعوده مستقبلية ، وتمركز الاستبداد المحدث حول تأييد الحاضر ، يذهب التجديد قريباً على مذهب التفاهم بين نخبة الحكم السلطاني والأعيان الاجتماعيين والأهلين الجدد . وهو ما يضع الاستبداد المحدث في تعارض جوهرى مع أي مشروع بعيد الأمد ، أو خطة نهوض وطني عامة .

٦

إن كان الأمر كذلك ، وهو كذلك في ما نرى ، فلماذا يبدو أنه غير محلل أو حتى غير مرئي من قبل المثقفين والمناضلين السياسيين ، ممن يُفترض أنهم أكبر الخاسرين بإطلاق؟ نرجح أن يكون السبب هو التجزؤ الاجتماعي والثقافي الشديد الذي هو سمة ملازمة للبنية الاجتماعية العضوية ، والقطب المقابل والمكمل لوحدة النخب السلطانية .

أكثر المثقفين ليسوا خارج هذا الشرط . بل يبدو أنهم مسلمون له كل التسليم .

يفضل كثيرون بينهم نسبة التجزؤ الاجتماعي وظهور التشكلات العضوية إلى خصائص ثابتة لمجتمعاتنا ، يبدو أنها مكنوزة في «الثقافة» . وهذه بنية متماثلة مع ذاتها عبر العصور والمجتمعات العيانية ، لا تاريخية . ويبدو أن «الثقافية» هذه هي الإيديولوجيا التي تصدر عن استبطان منطق التجزؤ الاجتماعي والبنى العضوية للدولة السلطانية ، وتعكس تقدمه الحاسم في الواقع وفي وعي مثقفين أليفين . فوق اللاتاريخية والثقافية ، يتميز هؤلاء بمحافظه سياسية متشددة ومناضلة ، تسوّغ اعتبارهم نخبة فرعية للحكم السلطاني . سمّتهم كذلك ، انعدام الحس الجدلي . لا يجري التساؤل البتة عما إذا كان للبنية السياسية السلطانية دور في إعادة هيكلة الثقافة والعلاقات الاجتماعية في اتجاه تقليدي محافظ ، يضيف عليها الشرعية وينزع شذوذها . أما علامتهم العامة فهي استصلاح الحداثة راية مميزة . غموض المفهوم وطابعه

الجميل وغير الصراعي ، ملائمان لتمويه مواقع وانحيازات خاصة وعينية جداً .
يسعنا القول ، تالياً ، إن البنى العضوية الجديدة تنتج المعرفة التي تثبتتها
وتكملها : الثقافية ، والمنهج الذي يفترض دوامها ويضمنه : التفكير الماهوي
(افتراض أن الحداثة ماهية ثابتة ، مماثلة لذاتها دوماً وغير مختلطة بغيرها أبداً ،
ومثلها الدين ، ومثلها الغرب والطائفية والعلمانية) ، فضلاً عن مثقفين لا
يتجنبون بحرص بالغ قضايا السياسة والسلطة وحدها ، وإنما أيضاً الاقتصاد
والتحولات الاجتماعية والعلاقات الدولية .

إلى ذلك ، يدوم عموم المثقفين العاملين على خوض الحرب الماضية ، ضد
الديكتاتورية العسكرية مرة ، وضد الأصولية والردة الدينية مرة . قلما يجري .
تبين التحولات الجديدة السائرة نحو طي الصفحتين معا ، ونحو أشكال جديدة
من الهيمنة الاجتماعية ، تقرب ما بين الخصمين السابقين (السلطات
والإسلاميون) ، وتقترن بالتناثر الاجتماعي وتعمم التشكلات العضوية .
بانفصاله عن رؤية الوقائع والديناميات الجديدة ، ينقلب النضال ضد
الديكتاتورية وضد الأصولية من عمل لتغيير الواقع ليمسي تعريفاً ذاتياً
للمناضلين ، أي هوية تميزهم عن غيرهم ، ربما تعي ذاتها عبر شعارَي الديمقراطية
والعلمانية . انقلاب إيديولوجيات العمل إلى إيديولوجيات هوية ، يعني
الاندراج في منطق التجزؤ الاجتماعي المخلد للواقع الحالي ، من حيث يبدو أننا
بالأحرى نعمل على تغييره .

نوضح أننا نتكلم على «مثقفين عاملين» لتمييز من يثابرون على صيغ من
العمل العام (بمردود متراجع) ، ضمن طيف المثقفين الأوسع . هذا لأن من
سمات التحولات الجارية انقطاع علاقة غالبية المثقفين بالعمل العام ،
وانكفاؤهم على مساراتهم المهنية ومجالاتهم الذاتية . أكثر وأكثر ، تتحول الثقافة
من دور عام إلى مهنة خاصة .

إنما بغفلتها عن تحولات كبيرة وواسعة ، سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ، تقع النخب المستقلة ، الثقافية والسياسية ، في حقل جاذبية البنى العضوية المجزأة ، وتفقد أكثر وأكثر المبادرة الفكرية والسياسية الفاعلة . هذا ظاهر اليوم في سورية ، وهي الإطار الواقعي لهذا التحليل . لا نفتقر إلى تفكير سياسي على المستوى الوطني ، فحسب ، بل كذلك إلى تحليل شامل يتناول الإطار الكلي للتحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ويرسم ملامح حقل الصراعات السياسية والإيديولوجية في البلاد .

ليس السياسي وحده من لا يستغني عن تحليل كهذا ، بل كذلك المثقف . بل لعل هذا أحوج ، لكون الاستقلال مقوماً لمفهومه بالذات ولدوره الاجتماعي . استقلال المثقف غير ممكن إن هو لم يعمل على استجلاء العمليات الاجتماعية في محيطه ، ويحاول توفير المفاهيم التي تتيح السيطرة العقلية عليها أو تملكها معرفياً . من دون جهد كهذا ، نجازف بأن تكون مفاهيمنا انعكاساً سلبياً للبنية الاجتماعية السلطانية المتسمة بالعضوية والتجزؤ ، فتساهم في مزيد من استتباعنا إلى هذا الواقع بدل الاستقلال عنه . هذه بالضبط ، حال المقاربات الثقافية الشائعة اليوم . إنها انعكاس إيديولوجي للاجتماع السلطاني المحدث وبنائه العضوية .

إلى ذلك ، من شأن الغفلة عن المسارات والعمليات الجديدة أن يعزز «تخارج الدولة والقيمة» الذي كان عبدالله العروي قرّنه بالدولة السلطانية التقليدية ، وبالتجربة السياسية الإسلامية عموماً . لعل هذا الملمح الأخير هو تنويعتنا الخاصة من «نهاية الإيديولوجيات» . الحكم السلطاني والبنية الاجتماعية السلطانية نازعان للإيديولوجيات العامة بصورة تتصل بلا ريب بالصفة العضوية المتنامية للتنظيم الاجتماعي وتآكل الفردانية والتجارب المستقلة والأفكار الطليعية ، وكذلك الأحزاب والمنظمات السياسية . هذا فوق أن أي انتظامات مستقلة جدية ، تحاول التفكير والعمل على المستوى الوطني ، تتعرض للضرب والتفكيك .

في المحصلة ، تزول الإيديولوجيات العامة أو تخضع لتفتت شديد هي ذاتها ، يضعف شخصيتها ويوظفها لإعادة إنتاج البنى العضوية الخاصة . ويهيمن اجتماعياً وثقافياً ضربٌ من البراغماتية الزاهدة في كل أنواع المبادئ العامة والأفكار الكبرى ، والمتصالحة مع الواقع كما هو .

لا يتحتم ذلك أن تزول القومية والاشتراكية والديمقراطية . . . ، يكفي أن تتحول إيديولوجيات هوية ، تميز مجموعات متحيزة تزداد ضيقاً .

ما يحصل للإيديولوجيات ، يحصل للأحزاب السياسية التي هي المعادل السياسي المنظم للإيديولوجيات . هنا في الواقع جذر أزمة المعارضة الديمقراطية في سورية . أما ما يتعرض له المعارضون من تضيق (وهو حقيقي) ، وأما أوجه . تقصيرهم وعيوب عملهم الذاتية (وهي حقيقية بدورها) ، فأدنى تأثيراً بلا ريب من تحولات عميقة في بنية الدولة والمجتمع والاقتصاد ، يفاقم من تأثيرها المفكك أنها غير منظورة وغير محللة . وينبغي أن يكون ذا دلالة أن النظام احتاج في طوره الحالي إلى قدر أقل من القمع السائل لتحجيم الناشط المعارض وإفقاده معناه . ليس أقل دلالة بعد التجزؤ العريق والمتجدد في الطيف المعارض ، الذي يشير طابعه المعنئ والممتنع على الإصلاح إلى جذور اجتماعية وثقافية بعيدة الغور .

السمة المميزة للنموذج الاجتماعي السياسي الجديد ، صفته العرفية البارزة ، أو عدم تحمله أيّ مبادئ عامة أو قواعد مطردة . قد يضمن الخصوصية ، بل وربما درجة أعلى من حريات الجماعات الأهلية المتناثرة ، لكنه بعيد عن الفردانية ، وعن المساواة ، وعن العقلانية ، وعن المواطنة ، وعن الحزب السياسي والإيديولوجيا العامة والمثقف والدولة ، هذه المداميك التي تنهض عليها البنية الوطنية والثقافة الوطنية والدولة الوطنية .

أقامت هذه المقالة تحليلاتها على مقدمتين : مبدأ حفظ السلطة ، وعملية التحول الاقتصادي «الليبرالية» . نضيف أن البنية الموصوفة هنا لم تنشأ بتدبير قصدي واع من فاعلين منكبين على هندسة أمور السياسة والاقتصاد والثقافة بما يناسبهم . أشرنا إلى آلية «انتقاء طبيعي» لنخب اجتماعية ، وإلى تنامي دور الثروة الاجتماعي والسياسي ، وإلى تراجع وزن أجهزة مراقبة وتعبئة ، وإلى ظهور ثقافة وآليات تفكير تبدو مناسبة للتحولات الجارية ، ومشقفين مندرجين فيها ومناضلين من أجلها .

يبقى أن نضيف إن جملة هذه التحولات تلقى تعزيزاً من تطورات عالمية ، تسمى كعمليات اقتصادية واتصالية العولمة ، وعمليات ثقافية واجتماعية ما بعد الحداثة . لكن يبدو أن تأثير هذه العمليات لا يقف لدينا عند بلقنة ثقافية متزايدة ، كان ريجيس دوبريه وجدها سمة مميزة للعولمة (مقابل تجانس اقتصادي عالمي متنام) ، وإنما يتعداها إلى انبعاث تشكيلات اجتماعية وثقافية وسياسية كانت مميزة لما قبل الحداثة .

يتملكنا شعور مؤلم بأننا لا نكاد نحيط بشيء من هذه العمليات ، ولا نتوفر على مفاهيم ومناهج تتيح لنا استيعابها معرفياً وثقافياً .

دمشق ، تموز ٢٠١٠

هوامش مناورة الولاء كنظام وكعلاقة سياسية

أن يتيح التجزؤ الاجتماعي ونقص التشكل الوطني في بلداننا هامش مناورة واسعاً لنخب السلطة فيها ، أمرٌ لا يصعب تبينه . فإذا كان السكان منقسمين على أنفسهم ، فسيوفر ذلك بيئة مناسبة من أجل التلاعب بهم وتخويفهم من بعضهم ، وضمان أن يكون المركز الاستبدادي مرجعاً أعلى حصرياً لتفاعلاتهم ، يُفرّق عليهم الأمان مقابل تفرقهم عن بعضهم ، واشترائهم في الولاء له .

وإذ يمنح المركز الاستبدادي أولوية عليا لأمنه ودوامه ، يُرجّح له أن يغذي أزمة الثقة بين رعاياه بما يبقى الطلب عالياً عليه ، فيرفع من شأنه ويعزز مكانته . وفي المحصلة ، من الوارد جداً في شروط كهذه أن تمر إعادة إنتاج السلطة العمومية عبر إعادة إنتاج التمزق الاجتماعي وفق منطق «فرق تسد» ، وليس العكس ؛ بحيث تغدو «الدولة» هي الجهة الكافلة لدوام التجزؤ الاجتماعي ، وليس بحال العاملة على صنع شعب أو بناء أمة مكونة من مواطنين أفراد .

ولا تستطيع «الدولة» التي جعلت من الحكم المؤبد أولويتها العليا أن تحقق هذه الأولوية دون استخدام واسع ومنظم إلى العنف . بل دون أن تكون عنيفة جوهرياً ، الأمر الذي لا يعني اللجوء المتواتر إلى العنف فقط ، وإنما الاعتماد الدائم عليه ، وبمناعة الانضباط بقوانين أو قواعد مطردة لتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ، وضرورة أن ينغرس في أذهان الأخيرين بكل السبل أن

«الدولة» قادرة على الذهاب بعيداً جداً في ضرب خصومها وسحق أي اعتراض عليها . تتكفل بذلك أجهزة مختصة ، اسمها عادة هو أجهزة الأمن ، لكن وظيفتها هي صنع الخوف وتوزيعه ونشره على العموم . وعدا كونه وسيلة تأمين جوهرية للنظام ، فإن العنف بذاته وسيلة تفريق . حيث ينتشر في الفضاء العام يحمل معه الخوف ، فتتدنى ثقة الناس ببعضهم ، وتتقاصر روابطهم الجامعة ، ما يدفعهم إلى الانكفاء على الحياة الخاصة . ويبدو حال «الدولة» التي تتمحور سياستها حول تفريق محكومياتها محققاً في محيطنا . لا نعرف دولة عربية تنضبط سياستها المحلية بعملية بناء وطني متسقة (أو غير متسقة) ، فتضع قواعد عامة وتطبقها ، وتتعامل مع السكان كأفراد متساوين . بالعكس ، تتوفر لدينا أمثلة كثيرة على أن الأولوية المطلقة هي لديموم المركز السلطوي في كل منها ، وعلى ممارسة عنف واسع لحماية هذه الأولوية ، وعلى آليات قرار استنسابية لا تخضع لقواعد عامة معلومة . وهو ما يتساقط في جميع الحالات مع إمعان المجتمعات المحكومة بالتجزؤ ، وعلى تعميم علاقات المحسوبية والتمييز متعدد المستويات بين السكان ، بما في ذلك ما يندرج تحت عنوان الطائفية والقبلية . ثمة منطق متماسك وراء ذلك : من شأن بنية وطنية متماسكة أن تكون أصعب قياداً على مركز سلطوي طامح للخلود من بنية مفككة توفر هامشاً مريحاً من المناورة والتلاعب بالمحكومين .

١

غير أن وجه سياسة المناورة هذا الذي يبقى المجتمع المحكوم أسير تمزقات موروثه أو مستحدثة معروف أو لا يصعب التذليل عليه . ثمة وجه آخر لسياسة المناورة ، يستفيد مارسوه من عبودية نخبة الحكم لسلطتها أو من إيمانها على الحكم . وهناك جهتان مختلفتان كلياً تنتفعان من هوامش المناورة التي توفرها عبودية السلطة هذه : طيف متنوع من المحكومين الذين يقدمون للنظام ما يريد من ولاء وأكثر ، مقابل حرية أوسع لهم في فعل ما يعود عليهم بمنافع شتى ؛ ثم

عموم الدول الأخرى ، الأقوى منها بخاصة ، التي تعرف أن ما يريده حكام بلداننا هو سلطتهم الأبدية ، وأنها إن تفهمت أولوياتهم هذه وتعاونت معهم لتحقيقها ، حق لها أن تتوقع منهم عرفاناً بالجميل ، وصار بمكنتها توقع مراعاة تفضيلية لمصالحها ، بما فيها ما لا تمر في بلدان أخرى . هذا ظاهر اليوم ، بخاصة في مصر التي حدّ تطلع نظام مبارك إلى توريث الابن سلطان أبيه العجوز من قدرتها على التصرف المستقل المحدود أصلاً حيال أميركا وإسرائيل ، فأتاح للأخيرة هامشاً واسعاً للتصرف بما يناسبها في الإقليم ككل ، وبما يلحق الأذى بمصالح مصر الوطنية ذاتها ، وبموقعها في إقليمها ، وبصورتها في عين شعبها والعرب من حولها ، والعالم ككل . على أن الأمر ينطبق على دولنا جميعاً ، وهو مأسس وراسخ في دول الخليج ، ويمنح الولايات المتحدة دالة كبرى عليها لذلك بالذات . غير أن أكثر من يعرف دين نظامنا هذا هو إسرائيل ، وهي تُسرّبه لأنه يسهل عليها الحساب ولا يندثر بتغيرات غير متوقعة تقتضي منها تكيفاً جديداً وحسابات شاقة جديدة . وكيف لا يبتهج القلب الإسرائيلي حين يكون مستقبلنا مثل ماضيها مثل حاضرها! ولن ينقص من بهجته أن يسمى هذا الدوام المبتذل صموداً!

على أن هذه المناقشة ستقتصر على تناول الوجه الأول من سياسة المناورة .

٢

الملاحظة المتواترة تظهر تناسباً طردياً بين التشدد الحكومي في طلب الولاء وبين انتشار «الفساد» في بلداننا . الأشد ولاء بيننا لنخب السلطة هم الأكثر فساداً وانتهاكاً للقوانين وتسخييراً للمواقع والوظائف العامة لمصالحهم الخاصة . قد يتوقع المرء أن الموالين يعتبرون الدولة دولتهم ، فيمتنعون عن نهبها بالصورة الفاجرة التي تلحظ لدينا ، بينما يتولى النهب بالأحرى من يشعرون بالغربة عن الدولة ، أو من يخاصموننا . لكن ليس هذا واقع الحال . فكرة الدولة العامة غريبة على الكبار قبل الجميع . بلى ، يعتبرون الدولة دولتهم ، لكن فقط بمعنى

أنها نويتهم في الاستئثار بالسلطة العامة والموارد العامة ، وتوجيهها بما يناسبهم .
المبدأ الأساس على هذا المستوى هو إطالة أمد النوبة «إلى الأبد» . وهو ما
يقتضي تأمين ولاء واسع لـ«الدولة» ، لا يُضمن هو ذاته دون أوضاع تفاضلية
للموالين ، أو تمتعهم بمساحات تحرك أمانة أوسع من غيرهم . ومن هذا الباب يمنح
النظام أركانه امتيازات صريحة متنوعة . أما عموم الأعوان والموالين فيطورون مع
الزمن معرفة طيبة بـ«القانون الأساسي» ، يجنون منها ثمرات طيبة . ما هو
المطلوب؟ «الولاء المطلق»؟ التعبير عنه في كل المناسبات؟ المزايدة فيه؟ «غالي
والطلب رخيص»! يبذلون ولاء غير منقوص فعلاً ، ويعرضونه حيث يلزم .
يثبتهم عليه أن رأوا مراراً حرمانات غير الموالين ، وما يلحق المعارضين من تنكيل
وتنكيد عيش .

ولاؤهم يمنحهم نفاذاً مميزاً إلى ما في متناولهم من موارد عامة ، أو إلى مواقع
تدريوعاً ومكاسب كبيرة نسبياً ، يميل المركز السلطوي إلى التغافل عنها طالما
هي مندرجة ضمن منطق استمرار البنية ككل . وكلما كانت المكاسب المحتملة
أكبر أظهروا ولاءً أشد . من جهة لإخراص أي شكوك أو مساءلات محتملة ،
ومن جهة ثانية لأنهم يطورون بالفعل عاطفة قلبية قوية حيال الأوضاع التي
تضمن لهم هذا القدر من النفوذ والثراء والعز . والشيء الذي يضمن مزيداً من
إبعاد الشكوك ومزيداً من المكاسب في أن ليس إلا المزيد من الولاء . بصورة
عامة ، المزيد من الولاء يمنح المزيد من الحرية حيال الدولة والموارد العامة ، والمزيد
من النفوذ والسلطة مقارنة مع الأقل ولاء .

لكن «سوق» الولاء ليست حرة تماماً . يطلب النظام ولاء الجميع ، لكنه لا
يكافئ المتساوين في الولاء مكافآت متساوية . يدخل في الحساب أهليات
الموالين ، أحسابهم وأنسابهم ، وسجلات سوابقهم وأسبقياتهم . يشغل رأس
السلسلة ، بل الشبكة ، الولائية المواليون الأكثر نفوذاً في بيئاتهم الخاصة ، أي
الذين يستطيعون أن يكونوا مستقلين . وفي أسفلها عموم الموالين الذي لا عزوة
لهم ، والذين يعتمدون على النظام في كل شيء .

يدخل في الحساب أيضا اختلاف الأزمنة . في أوقات الأزمات ، يرتفع طلب المركز السلطوي على الولاء (بخاصة ولاء القادريين على أن لا يكونوا موالين) فيرتفع سعر هذا ، بينما يتدنى في أوقات الرخاء .

بالمقابل ، لا يمنح الموالون ولاءهم دون مانعة أو دون تفاوض ، وهو ليس مضموناً دوماً . الولاء العزيز ، ولاء الوجهاء وما يعادلهم ، يقابل بمكافآت أكبر وامتيازات أكبر وإعفاءات أكبر . لكن ما من ولاء مبدول بحيث يفقد أية قيمة . ولا أحد يمنح ولاءه مجاناً . سنشير لاحقاً إلى أن «الولاء» فاعلية أكثر إيجابية مما يبدو ، أو أنه «سياسة» لا تخلو من مبادرة وتدبر و«عقلانية» .

٣

لكن من أين يحتمل أن يكون بعض الموالين موضع شك؟ من تفاوت المكاسب ، أو من تفاوت المواقع ضمن الشبكة الولائية ، وبخاصة حين يتجاوز قائمون على بعض المواقع النافذة مقتضيات إعادة إنتاج النظام ككل . هنا يظهر النظام شراسة حقيقية ، يحرص على إخراجها بمظهر الحرص على الدولة العامة . في واقع الأمر يحركه الحرص على أمان وسلامة «الدولة الخاصة» ، أي على نفسه ودوامه . إعادة إنتاج النظام الولائي (= الدولة الخاصة) تقتضي دوام الدولة العامة بوصفها حاملاً له ، لنوبة الحكم التي تبقى نوبة مهما طال .

في هذا المساق ، نلمس تناقضاً لا حل له في موقف الدولة الخاصة من الدولة العامة . من ناحية لا تكف عن تسخيرها لمصالحها الخاصة وإقطاعها لحاسبيها ومواليها ، ومن ناحية ثانية ينبغي مساعدة الدولة العامة على البقاء كي تُسخر وتُقطع وتُحلب . لا تستطيع الدولة الخاصة الانضباط بمنطق الدولة العامة دون أن تلغي ذاتها ، ولا تستطيع تقاسم الدولة العامة بين أعوانها ومواليها دون أن تقوض حاملها العام ، فتفتح باباً لمنازعات لا تنتهي ضمن الحامل . إن إيديولوجيتها المشرعة قائمة على تغذية اللبس بين الدولتين ، على أن الدولة الخاصة هي الدولة العامة ، أو على أن الدولة العامة لا تطابق نفسها فعلاً إلا

حين تتشكل في صورة هذه الدولة الخاصة .
لكن المحصلة العملية هي بقاء الدولة العامة مكسورة الظهر ، لا تنهض ولا
تتقدم ، ولا تموت .

فإذا كان القانون الحديدي للنظام الولائي الصرف هو ترقى الأسوأ (لأن
الأدنى كفاءة هم عموماً الأشد ولاءً ، والأحظى بفرص الترقى) ، فإن الوجه
الآخر لهذا القانون هو انحدار الدولة العامة (هذه تتطلب أعلى الكفاءات ، لكن
الكفاءات الأعلى تُطرد لكونها أكثر استقلالية وأقل ولاءً) .

نتكلم على نظام ولائي صرف ، يعتمد على الولاء حصراً ولا يقبل بأية
هوامش استقلالية ، لنميزه عن نظام ولائي ممزوج ، يقبل بدرجة من الاستقلالية
عنه لكن ضمن إطار الولاء العام له .

ويقع على النواة الصلبة للدولة الخاصة وضع السياسات التي تضمن إبقاء
الدولة العامة حية ، لكن دون كيان مستقل . أما هوامش المناورة التي يتيحها
الولاء لعموم الموالين ، فيلزم أن تنضبط بهذه السياسة العليا .

وازدواج أو تناقض موقف النظام الولائي من الدولة (=الدولة الخاصة من
الدولة العامة) يظهر بأجلى صورة في حملات «مكافحة الفساد» . يذهب
ضحية هذه الحملات بعض الصغار ، وربما المتوسطين ، وفي حالات نادرة مقربين
تجاوز جشعهم الحد الذي يهدد بقاء الدولة كحامل للنظام . بنية النظام الولائي
لا تمس . والفشل الدائم لحملات مكافحة الفساد مترتب على أن الفساد ليس
خروجاً على منطق النظام الولائي بل هو نتاجه المحتوم ، إن لم نقل تطبيقه
الأمين .

وهو ما يعني أن «مكافحة الفساد» لا تثمر إلا بقدر ما توضع في سياق
تغيير النظام ككل ، أو تحرير الدولة العامة من الدولة الخاصة ، وتغيير الأولوية
العليا من حماية الدولة الخاصة ودوامها إلى حماية الدولة العامة وتحويل الدولة
الخاصة إلى وظيفة حكم مؤقتة .

مهم أن نشير هنا إلى أن جانباً غير ضئيل من هامش المناورة هذه تستفيد منه شرائح دنيا في السلم الاجتماعي . تلتزم بـ«القانون الأساسي» ، وتبرع في استعراض طقوسه ، ضماناً لمصالحها المشروعة التي لا تتيسر دون مزايدة في الولاء ، وسعيًا وراء توسعة فرصها الحياتية . تتحايل هذه الشرائح الاجتماعية بمرونة على عبودية النظام لإدمانه السلطوي أو جموده على دينه هذا . مرونتها تتناسب مع بؤس وضعها . ليس لديها ما تخسر ببذل الولاء المطلوب ، إن بدا ذلك واعدًا . تمنح القوي المدمن ما يريد كي تظفر منه بما تريد . وما تريد متواضع ، لكنه حيوي : إقرار وضع مخالف (سكن ، «سرقة» خدمات عامة ، كوة مكاسب صغيرة ...) ، فرصة وصول إلى نافذين في «الدولة الخاصة» تمنح الواصلين أمنًا وميزة حيال غيرهم ، حماية من خصم أقوى ، حصول على وظيفة تدر دخلاً ثابتاً أو إعفاء من إلزام شاق ... المزايدة في الولاء هنا هي بمثابة إتقان للعبة لا يحيل إلى إخلاص حقيقي للنظام . يشعر الضعفاء أنهم قد يداسون بأقدام الأقوياء إن لم يبالغوا في التظاهر بالإيمان بالأقوى (ربّ الحكم) ، الذي لا يطالونه على كل حال . ولاؤهم تحيّل للعيش ضمن نظام لا يحس بهم ، ويشعرون بالغرابة فيه . يسهل عليهم ذلك أن النظام لا يطلب «إخلاصاً حقيقياً» ، يكفيهم الولاء المعلن شرط عدم الانخراط في أية أنشطة ضده .

لكن ليست حال الأشد حرماناً غير حالة قصوى تكشف ما ألحنا إليه فوق من الطابع المركب و«التعاقدي» والإيجابي للولاء ، بما في ذلك ولاء المتوسطين والكبار . ليس هذا تبعية سلبية ، وليس حباً أفلاطونياً ، ولا هو خوف صرف ؛ إنه منفعة متبادلة وخيار «عقلاني» . لا يتردد في بذل الولاء من يجنون منه تسهيلات متنوعة . ولا ينال النظام ولاء واسعاً ومستمراً إلا بقدر ما يوفر من منافع فعلية . فإن طال أمد غياب المنافع انحسر الولاء ، وسار في طريق التلاشي . والقصد أن النظام أو الدولة الخاصة مقيدان بهذا الضرب من «العقد الاجتماعي» ، بقدر لا يتيح لنا رؤيته تصوراتنا الشائعة عن «القمع»

و«الاستبداد». فإن استهترت الدولة الخاصة بهذا العقد ، وقفت على ساق القمع وحدها ، وكانت بالتالي أقل توازناً وأكثر عرضة للسقوط .

٥

على أن ساحة المناورة الواسعة التي يفتحها النظام الولائي أمام السكان مقابل تبعيتهم السياسية لا تقتصر على «الفساد» . من وجوها التي تلحظ أكثر فأكثر اختراق واسع من قبل الروابط والعلاقات الأهلية للدولة العامة . على ظهر الولاء الذي مُنح قيمة مطلقة يمر الإخوة و«الحبايب» وذوي القرابة وأهل المحلة والإخوة في الدين وأبناء العشيرة . يرون إلى الوظيفة العامة ، وإلى منافذ الإثراء «المستقلة» ، وحتى إلى المناصب السياسية المؤثرة . تتشكل ما تشبه إقطاعات موزعة أهلياً في أجهزة الحكم العامة والمحلية . وتورث .

والقصد أن الولاء ليس مصدر مكاسب مادية ، بل هو أكثر مصدر علاقات استتباعية . وهو كذلك حين يكون ممزوجاً ، يتقبل درجة من استقلال الموالين ، أكثر حتى بما حين يكون صرفاً . هذا لأن صيغة الاستقلالية المفضلة هي تلك التي تعتمد على الأعيان والنافذين في أوساطهم الخاصة ، وليس على الكفاءة الفردية .

تعمل هذه الظاهرة كمضخة قوية للعلاقات الأهلية في الدولة والمجتمع . بعيداً عن الدولة التنظيمية التي تخترق المجتمع وتشكله من أفراد على ما اعتقد عزيز العظمة ، نحن حيال دولة عرفية خاصة ، تعشش فيها روابط وعلاقات أهلية ، تشكلت على صورة النظام الولائي ومثاله .

٦

ثلاث ملحوظات ، ختاماً .

١ . نرتب على مجمل هذا التناول أن «الدولة الخاصة» ، النظام أو «السلطة» ، ليست الطرف المبادر دوماً والحصري في السياسة وإدارة الناس وتحريكهم .

هؤلاء يتعلمون دينها وقوانينها ومحرماتها وحساسياتها ، ويتعرفون على مواقع قوتها ونقاط عماها ، فيتفادون أية مواجهة مباشرة لها ، ويتفنون في مناورتها والتلاعب بأجهزتها ومدورة قواعدها والتحايل على قوانينها ، وفي المحصلة يحوزون مبادرة سياسية خاصة بهم ، ويوسعون هوامش حركتهم وتصرفهم المستقل . يسوس عموم الناس «النظام» النازع للسياسة على نحو ما يسوسهم هو . لا ينازعونه سياسته كي يمكنهم أن يمارسوا سياستهم هم .

٢ . لا تقول هذه المقالة شيئاً عن تشكل المركز السياسي ، أو النواة الصلبة للدولة الخاصة ، وهي التي تتولى السياسة العليا الموجهة نحو بقاء النظام . هذه تتكون أساساً بالحرب وبالحب ، بالعنف السائل أو السهل التسييل وبالالتحام (أو «العصبية») القوة تخيف وتمزق وتفترق ، والحب يوحد ويلحم . فإذا كانت السياسة وسطاً بين العنف المنفلت (حيث السياسة غير ممكنة) وبين الحب الخالص (حيث السياسة غير لازمة) ، كان المركز السياسي مزيجاً مكثفاً منهما معاً . لذلك حين ينهار المركز ، تتفكك السياسة إلى عنف حربي منتشر ، وإلى حب جزئي خاص .

٣ . غميز ، ختاماً ، بين آليتين وسياستين للنظام : آلية تكون النواة الصلبة ، وهي الحب والحرب كما قلنا ، وآلية إكساء هذه النواة وحجبها عن الأنظار ، وهي تقوم على الولاء و«السياسة» . وعليه فإن الكلام على نظام ولائي كما قلنا في المتن هو بمثابة وصف النظام بالليات عمله ، لا بعمليات تكونه .

وهناك سياستان أيضاً . سياسة كبرى تحتكرها النواة الصلبة للدولة الخاصة ، وسياسة صغرى موزعة اجتماعياً ، ويحصل أن يحوز عموم الموالين دوراً مبادراً فيها .

دمشق ، تموز ٢٠١٠

وضع «الدين العام»: مناقشة في الشأن الديني السياسي العربي

١

الدين عام وشريك في العام في البلدان العربية ، على تفاوت بينها . أعني بعموميته جملة أشياء . أولها أنه يحدد أساسي لهوية الدولة الذاتية ، فهي إسلامية ، الإسلام دينها أو دين رئيسها ، بصورة يجري تثبيتها وجوباً في الدستور . وثانيها أنه مشارك في التشريع ، منفرد به في مجال الأحوال الشخصية عموماً ، والمرشح الأول لملء أي فراغ تشريعي محتمل في القانون المدني . وثالثها أنه حاضر في التعليم ما قبل الجامعي والتربية العمومية ، وبصورة إلزامية لا اختيار فيها . ورابعها حضوره المادي والرمزي الكبير في الفضاء العام ، بما في ذلك أجهزة الإعلام العامة ، وبما فيها حضور «سيادي» لطقوسه وعلاماته لا يقبل أن يكون مسؤولاً أمام أحد (الأذان بمكبرات الصوت ...) . وخامسها انتشاره الاجتماعي المقتحم والكاسح ، الذي لا يقبل مساءلة عن شرعيته (شريط ديني أو إذاعة دينية في تكسي الأجرة أو ميكروباصات النقل العام ، تلاوة القرآن وخطب دينية عبر مكبرات الصوت في عزاء أو «مولد» ...) ، فضلاً عن رموز مرتبطة به كالزي النسائي ، وبدرجة ما الرجالي . اختصاراً ، ومن أجل التوضيح ، يتكون العام الديني من مركبين : نفاذ إلى الدولة ، هوية وتشريعات وأجهزة ووظائف عامة ؛ ثم ظهور منتشر وجماهيري في الفضاء العام للمجتمع وحياته اليومية . ويتضمن العام هنا معنى العلنية ، بل

العلنية الفائقة ، بخاصة على شكل ظهور صوتي لا منأى عنه ، لا في البيوت ولا في أية أماكن عامة ، ولا بالطبع في الشوارع . لا يعدو المرء الإنصاف إن وصف مجتمعاتنا في السنوات الأخيرة ، مصر أكثر من غيرها على ما يبدو ، بأنها في حالة استعراض ديني دائم .

والبعدان هذان (public ، وpopular) هما ما يضمّنهما خوسيه كازانوف في مفهومه للدين العام ، هذا الذي يتمرد على الدور الهامشي والمخصص الذي قرّره له نظريات الحداثة ونظريات العلمنة . (كتابه : الأديان العامة في العالم الحديث ، المنظمة العربية للترجمة ، ٢٠٠٥) .

والدين العام في أكثر البلدان العربية هو الإسلام السني (ربما الشيعي أكثر في العراق ، وفي لبنان يشاركه الشيعي أيضاً) . المسيحية تشاركه العلانية والظهور حيثما وجدت (تبث بعض الاحتفالات المسيحية في الإعلام السوري العام ، ويعلم الدين المسيحي لمعتنقيه في المدارس العمومية ...) ، لكن ظهورها يبقى محدوداً جداً (ربما عدا لبنان) بسبب نسبة المسيحيين المحدودة بين السكان ، ولكون نفاذها إلى الدولة محدوداً أيضاً . أما المذاهب الأخرى ، كالعلوية والإسماعيلية والدرزية في سورية ، فليست عامة ولا علنية ، لا حضور لها على مستوى الدولة ولا ظهور لها في الفضاء العام . يلتقي في ذلك على الأرجح وضعاً «الباطنية» و«الأقلية» .

والإسلام السني الذي أمكنه تاريخياً أن يطابق نفسه مع «الإسلام» عام «من فوق» أو عام ممأسس (عبر كونه «دين الدولة» ، والمشرّع في مجال الأحوال الشخصية ...) ، والمعلم في المدرسة ، والمبشور وجوباً في وسائل الإعلام العامة (...) ، وعام «من تحت» عبر نطاقات كثيرة وواسعة من الحياة اليومية لأكثرية الجمهور .

٢

من المستغرب أننا لا نكاد نرى وضع الدين العام هذا ، أو أنه غير متمفصل

مع تفكيرنا في الشأن العام ، السياسي والثقافي . من جهة إن حالة الاستعراض الديني الدائم أو جملة المظاهر الاجتماعية السائلة لهذا الوضع حديثة نسبياً ، عمرها سنوات . قبل ذلك تصادمت معظم الحكومات العربية مع الإسلاميين السياسيين وحطمتهم أو كادت ، فكان أن انزوت نسبياً المظاهر الفردية اليومية للدين والتدين . لكن منذ مطلع القرن الحالي تقريباً تواطأت مجموعة ظروف على تسهيل اكتساح الإسلامية للفضاء العام ، حتى ولو لم يطرأ تغيير على العلاقة بين الإسلاميين السياسيين ونظم الحكم . من ذلك ثورة الاتصالات (الفضائيات والانترنت والهاتف المحمول) ، ويبدو أنها تسهل أكثر وأكثر زج الدين في الحياة اليومية ، وتيسره للاستهلاك اليومي ؛ ومنها لبرلة اقتصادية وإعلامية واجتماعية متفاوتة ، لكنها تسهل انتشار التعبيرات الدينية اجتماعياً أو الظهور الاجتماعي للدين ؛ ومنها دوماً الفراغ السياسي والثقافي الهائل الذي تحدثه في مجتمعاتها نظم الاستبداد الحديثة ، وهو لا يملئ اليوم بغير الدين وعلاماته ورموزه ؛ ومنها أخيراً حصانة المساجد (والكنائس) في بلدان لا يكاد يحظى شيء آخر فيها بحصانة . ويتصل بذلك أن احتشاد المؤمنين للصلاة هو «التجمع» الوحيد العصبي على حالة الطوارئ في سورية ، وأن نصوصاً دينية هي «الرأي» الوحيد الذي لا تستطيع سلطات تضيق برأي محكوميتها أن تقمعه . بهذا يشكل التدين حداً للفقر السياسي في بلداننا .

ومن جهة ثانية لم تأخذ بالظهور إلا في السنوات الأخيرة ذاتها احتجاجات علنية مقاومة للدين العام ، وإن دون مفهوم الدين العام ذاته (تظهر في صلة أكيدة مع تعميم الصيغة السائلة ، ومع تصاعد الانشغال العالمي بالشأن الإسلامي بعد ١١ أيلول ٢٠٠١) ، الأمر الذي وسّع ساحة ما يمكن التفكير فيه في شأن الدين والدولة والعلاقة بينهما ، فساعد على رؤية ما كان يمكن أن يبقى غير مرئي في هذا الشأن .

وأخيراً ثمة اعتبار ثقافي عام وراء عدم رؤية وضع الدين العام ، أعني انفصال المحسوس عن المعقول في ثقافتنا العالمة وتفكيرنا العام . فلطالما فكرنا في

العام كسياسة ودولة ، تأثراً بنموذج الدولة المقرر عالمياً ، ولم نفكر فيه كدين أيضاً كما «تقول» حواسنا أو خبرتنا الحية .

٣

وليس إلا بديهياً أننا لن نرى عواقب هذا الوضع ، ما دمنا لا نراه هو ذاته .
وأولى العواقب أن التفكير السياسي والسياسة العملية اللذين يثابران على مطابقة العام مع الدولة يضيقان نطاق السياسة ، ويعجزان عن تطوير فهم عملياتها ومحركاتها وتفاعلاتها ، ومن ثم عن بلورة خطط عملية لإصلاح هذا العام المركب .

تدارك ذلك يوجب إدراج موقع الدين ودوره في تفكيرنا في الشؤون العامة . هذا ما تقوم به الحكومات تلقائياً (لاتصالها الأقوى بالمحسوس واليومي ...) ، ويغفله المثقفون والمعارضون السياسيون «العقلانيون» دون وجه حق . وهو ما يحكم على تفكيرهم بأن يكون مثالياً ، مشدوداً إلى مفهوم للسياسة والعام غير مطابق للواقع ، وما يرجح أن يكون الإخفاق نصيب أية سياسات عملية يقترحونها وتصبو إلى عام سياسي غير مختلط بالدين .

ولا ريب في أن الغفلة عن وضع الدين العام في سورية في السنوات الأخيرة تسبب في تجزؤ حقل العمل العام ، وفي بروز معارضة لجانب من العام لا تعارض جانبه الآخر ، أو ترد بصورة اختزالية ومتعجّلة أحد الجانبين للآخر . وهذا بالمناسبة أحد مصادر انقسام وضعف حركة المعارضة السورية . والخط الأخشن للانقسام هو بين معارضين للدين ومعارضين للدولة ، بما يتوافق مع وضع الدين العام وتجزؤ حقل العمل العام ، وبما يأخذ في السياق السوري العياني دلالات ملموسة جداً .

وثانية عواقب الدين العام أنه منيع فوّار للتطيف . حضوره السائل ، الكثيف والمفتحم ، الذي لا يملك المجتمع ولا الأفراد أية حمايات ضده ، أو حتى لغة لمساءلته لكونه يقدم نفسه في لغة البدهة الوجودية والأخلاقية ، يغذي عند

قطاعات واسعة من السكان (جميع المسلمين غير السنين ، وقطاعاً من المسلمين السنين) مشاعر استبعاد وغربة وإحباط ، تدفعهم إلى التماثل مع روابطهم الأهلية ، أو أقله تضعف استعدادهم لنقدها والاستقلال عنها . بهذا يخدم الدين العام تعزيز سلطة الطائفية على جمهور كان يمكن أن يكون أكثر استقلالية . ومن جهة أخرى ، يشكل الانتشار الديني المشهدي نموذجاً مهيماً ، يُعمم نفسه في المجتمع ككل ، مضعفاً فرص بروز أفراد مستقلين أو مجموعات عابرة للأديان . يتحقق ذلك عبر «مفعول العرض» الذي يحوزه الاستعراض الديني الدائم . أعني الاعتقاد بأن ما هو معروض طبيعي وأجدر بالوجود ، وما ليس معروضاً ليس طبيعياً ولا موجب للمشقة سعياً وراءه .

وعلى هذا النحو يتبادل الدين العام والدولة الاستبدادية التعزيز . فهذه تنكر الحقوق السياسية للمواطنة وتحطم تجارب المواطنين للالتقاء المستقل ، فتعطل فرص استقلالهم السياسي والأخلاقي . والدين العام يثير فيهم بانتشاره مشاعر الإحباط والاستبعاد بدرجة تتناسب مع عموميته ، فيدفعهم إلى الخضم الدافئ والأمن لجماعاتهم الأهلية .

وثالثة عواقب وضع الدين العام ، تالياً ، تتمثل في أنه يوافق تجدد الاستبداد السياسي ورسوخه . فهو إذ يعزز الوعي الذاتي للجماعات الدينية (والمذهبية) المختلفة يغذي تباعدها ، فيمنح نخبة الحكم تعالياً خيالياً جميعاً ودوراً تحكيمياً بينها . ولما كان الاستبداد منشغلاً بذاته وديمومته ، فإن هذا الشرط يناسبه ، ولعله سيحرص على تغذية الشكوك بين الجماعات الدينية المختلفة من أجل أن يدوم . يساعد الدين العام والقائمون عليه خير مساعدة في ذلك .

وهكذا ، سيبدو في الظاهر أن لدينا عامين (الدين والدولة) ، في الواقع لدينا أقل من عام واحد . لسنا مواطنين في الدولة ولا متساوين في الدين .

٤

في أي اتجاه يتعين معالجة هذا الوضع المعضل : وجود عامين غير متطابقين؟

في المجرد ، يمكن التفكير بحذف أحد الطرفين . نحذف الدولة ونعيش في ظل «الإسلام» وحده . هذا هو مشروع الإسلاميين من دعاة «الحاكمية الإلهية» . وهو أسوأ ما يمكن أن يحصل لمجتمعاتنا وللإسلام ذاته الذي لا يعني مشروع الحاكميين غير عبادته وتحويله إلى دولة مقدسة . لكن تاريخ الإسلام ذاته «صوت» ضد هذا الخيار منذ وقت مبكر ، تلا حقبة التأسيس النبوية وقسطاً من «الخلافة الراشدة» . معلوم أن الحاكميين ينكرون الصفة المحكّمة للتاريخ أو «حاكميته» . لكن ما يترتب على هذا هو إرادة فرض مشروعهم بالعنف . وهو ما لا يتكتمون عليه هم أنفسهم .

أو ربما نحذف الدين ، ونعيش في ظل دولة دنيوية كاملة العصرية؟ وهذا شريك في مرتبة الأسوأ . أقرب شيء إلى ذلك هو سياسة الحزب الشيوعي السوفييتي في الجمهوريات الإسلامية . النتيجة هنا جعل الدولة ديناً مقدساً . هذان خياران سيئان على حد سواء ، ولا يزكي التاريخ القديم والحديث أياً منهما .

ما يتوافق مع التطور التاريخي الحديث هو ترتيب العلاقة بينهما بحيث يكون أحدهما عاماً فعلاً ، والآخر خاصاً .

إما أن يكون الدين هو العام والدولة هي الخاص ، أو بالعكس . والمسألة ليست إيديولوجية ، بل هي ذات صلة بسعة كل من المفهومين أو طاقته الاستيعابية . والحال إن سورية مثلاً أوسع من الإسلام السني ، أو الإسلام ، أو أي دين . وهي مؤهلة أكثر منه لاستيعاب متنوعين ، دينياً وإثنيّاً وجنسياً ، على قاعدة من المساواة . ونفترض أن ما يعمّ مختلفين متنوعين هو المؤهل مبدئياً لأن يكون العام .

وعليه يسع الدولة أن تكون العام ، بينما يحال الدين إلى الخاص . لكن ، في واقعها المعايين ، الدولة ليست مؤهلة لإشغال موقع العام (الدين في مبدئه بالذات ليس مؤهلاً لإشغال هذا الموقع اليوم) . فهي ، والكلام على سورية ، متمركزة حول وظيفة السلطة ، وهي تقوم على مبدأ إيديولوجي (قومي

عربي) يمكنها من استبعاد قطاع من مواطنيها غير العرب . وهي فوق ذلك مبتلاة بـ«سوسة» الحكم المؤبد ، الذي يتسبب في تقصير يدها اجتماعياً وثقافياً وتشريعياً ، تجنباً لاحتكاكات غير مرغوبة مع نخب اجتماعية نافذة ، دينية بخاصة . وهو ما يؤدي إلى توسيع المساحة التي يحتلها الدين ، أي تعميمه . هذا يضع مهمة إصلاح الدولة في المقام الأول من أجل أن تطابق العام بالمعنى الإحصائي وبالمعنى الاستيعابي ، ما يمكنها من ثم من دفع الدين إلى الخاص .

٥

إلى الخاص؟ هل يمكن خصخصة الإسلام؟
وهل يجب ذلك؟

يبدولنا أن الصيغة المتطرفة التي تريد فصل الإسلام عن الدولة وعن السياسة والثقافة «فصلاً نهائياً» ، غير ضرورية ، وتؤدي إلى عكس المراد منها . ندافع عن فصل الدين عن السيادة ، أي عن الإكراه وعن الولاية العامة ، وليس عن السياسة . لا ينبغي أن يحول شيء دون ممارسة الإسلاميين السياسة والعمل العام ضمن إطار ميثاق يحصر الإكراه والولاية العامة بالدولة . وفي اعتقادي أن من يطالب بفصل الدين «فصلاً كاملاً» عن السياسة ، لا يعرف معنى الدين أو السياسة ، أو حتى العلمانية . ولعلنا نحقق أفضل فهم لهذا الكلام إن نظرنا إليه هو ذاته كدين أو كسياسة ، لا كعلمانية .

قد يقال إن اقتحام «الإسلام» للفضاء العام اليوم لا يتوصل الإكراه ، ولا يحيل إلى ولاية عامة . بلى . لكنه من جهة ممارسة لإكراه رمزي كثيف جداً ، يكاد يعادل إكراهاً مادياً . إذاعة القرآن أو خطب الجمعة عبر مكبرات الصوت من مساجد تقل المسافة بينها عن تلك التي يغطيها صوت المكبرات المعششة على مآذنها «تقول» إن السامعين جميعاً متجانسون (مسلمون معياريون) ، وإن ما خارج المسجد هو امتداد متجانس له ، بلا بنية داخلية أو تماسك ذاتي أو

مقاومة ، وإن المسجد سيد نفسه وغيره ، لا شيء يعلوه أو يتميز عنه أو يعترض عليه ، وإن غير المسلم المعيارى أو غير المؤمن نشاز ، إما يحذف أو يستتر . لا صوت يعلو (حرفياً) فوق صوت الكلام الإلهي ، وتالياً صوت من يتلونه ويشرحونه ويعلقون عليه ويدعون إليه . ما من سبيل لتجنب إقلاق الراحة المقدس هذا الذي يحوز شرعية متعالية لا تُساءل ، والذي لا ريب أنه «النموذج العتيق» وراء الشعار المقدس على طريقته والاستبعادى جوهرياً : لا صوت يعلو فوق صوت المعركة!

هذه الممارسة السيادية لا تنكر الخاص وحده (البيت والمجال الشخصي) ، بل والعام كذلك (الدولة والمواطنة ...) ، وهي تحفظ ضعف الفصل بين العام والخاص في ممارسة السلطة في بلادنا .

خيال ذلك يبدو أننا نحتاج إلى مبدأ إيجابى عام ، يمكن الأفراد من التنظيم والاحتجاج على تجاوزات الأجهزة والسلطات الدينية . هذا شيء نفتقده اليوم تماماً . ما يترك المجال مباحاً لاحتجاجات طائفية أو جزئية ، أو لتدخلات إكراهية من قبل السلطة . وهذه تدخلات استنسابية ، وقلما تهتم بصالح الأفراد والمجموعات الطوعية . بل نرجح إنه يناسبها في سورية أن تثور احتجاجات جزئية ، كي تعزز دورها التحكيمى الكلي .

من جهة ثانية ، بلى ، يمارس الدين العام ولاية عامة ، عبر صيغة حضوره المأسسة : الدستور الذي يجعل منه دين الدولة ، وقوانين الأسرة التي تعرف السكان بدلالة أديانهم ، والمدرسة العامة التي تميز بينهم حسب أديانهم أيضاً ، ووسائل الإعلام العامة . وكلها بالمناسبة تعترف فقط بالأديان المعترف بها إسلامياً . هناك مسلمون موحدون (سنيون غالباً) وهناك مسيحيون متمثلون ، وهناك ربما يهود . المذاهب الإسلامية الأخرى غير موجودة (عدا في لبنان ، وربما العراق اليوم) .

لكن هذه قد تعبر عن نفسها من خلال الاحتجاج ضد وضع الدين العام . هذا محقق اليوم في سورية ، وبقدر ما يتغلب هذا الدافع فإنه يشحن الاحتجاج

بشحنة فتوية وغير ديمقراطية . من المهم لذلك تطوير اعتراض ديمقراطي وعام ووطني على وضع الدين العام ، لا يجامل الاعتراضات الجزئية ، لكنه لا يواجهها باعتراضات جزئية أخرى . لا مناص من أجل ذلك من نزع الولاية العام للدين ، وتعهد استقلال الدولة عنه . دون ذلك تبقى بلداننا نهياً لانفصال نفسي واجتماعي ، هو بمثابة إغراء دائم بانفصال سياسي تام ، أو محرك باطن للرجبة في «نزع الإسلام» ذاته . يرى كازانوف الذي أشرنا إليه فوق أنه «كلما قاومت الأديان سيرورة التمايز الحديث (. . .) تمايزت نزعتها للأفول على المدى الطويل» . علما أن «التمايز» و«الأفول» مفهومان للعلمانية ، يرى المؤلف أن أولهما هو «الجوهر الصحيح لنظرية العلمنة» ، ويتحفظ على الكفاءة التفسيرية لثانيهما .

وخلاصة هذه الفقرة أن خصخصة مطلقة للممارسة الدينية الإسلامية ليست لازمة . وأن التمييز بين عام مطابق للدولة وخاص لا يسكن في غيره الدين ضيق تحليلياً وسياسياً . ربما تلزم مرتبة إضافية ، ما دون العام ، تقيم فيها التعبيرات الدينية الاجتماعية والسياسية والثقافية ، ويتاح لها التحرك بين النطاقين العام والخاص .

٦

في هذا الصدد يمكن اقتراح ترتيب جديد يبدولنا أن من شأنه أن يصنع قضية إيجابية للمقاومات المستلبة راهناً ضد السلطة الدينية (إما مستلبة طائفياً ، أو تابعة للدولة الاستبدادية التي يشكل الدين العام عنصراً تكوينياً لها) : الربط الشرطي بين الدور السياسي للدين وبين زوال ولايته العامة المأسسة والسيادية . يمكن وفقاً لهذا الترتيب الدفاع عن دور سياسي عام يقوم به أي إسلاميين محتملين ، لكن في سياق العمل من أجل دولة لا تُعرّف نفسها بالدين أو تمنحه حقاً تشريعياً عاماً أو تجعل تعليمه إلزامياً أو تتولى هي نشره عبر الإعلام العام . بمعنى آخر : السياسة مقابل السيادة والعمومية ؛ أو أوسع دور

سياسي للدين ، لكن دون دور سيادي أو عام بمأسس . أما جمع السياسة والسيادة ، دور سياسي عام للإسلاميين مع الدين العام المأسس ، فهو صيغة متطرفة وشمولية مضادة للمساواة والمواطنة .

معنى هذا الترتيب هو أن العلمانية ، بعيداً عن أن تكون المدخل إلى استبعاد السياسة ، هي بالأحرى المدخل الأنسب لقيام الدين بدور سياسي وعام . بالمقابل ، إن تمأسس هذا الدور العام في الدولة على نحو ما هو الحال راهناً يتعين أن يلغي مبرر وجود الحزب الإسلامي .

لكن هذا موجود . وهو موجود في سورية منذ الاستقلال أو قبله بقليل . وهو اليوم ، ومنذ ثلاثين عاماً ، في صراع مع دولة يصعب أن تكون أكثر دينية دون أن تدمر نفسها ومجتمعها ؛ ولا تستطيع بالمثل أن تتخلى عن الدين العام ، فتتلعن ، لكون نخبها ضعيفة اجتماعياً وثقافياً وأخلاقياً ، وكذلك لأن أولوياتها العليا موجهة نحو حكم مؤبد لا نهاية له ، الأمر الذي يتوافق مع مراعاة الدين والقائمين عليه في كل ما لا يمس الحكم المؤبد . هذه الدولة لا تدوم دون استبعاد التعلم والتأسلم معاً . وإن لم يكن التأسلم مخرجاً ، لأنه يصنع استبعاداً استبعادياً (مثل السعودية وإيران مبدئياً ، وعلى نقيض الاستبعاد الحالي السلطاني ، الاستيعابي ملئياً) ، فإن العلمنة تفوق قواها (الدولة) ، وتعارض مع مطلب الحكم المؤبد ، رغم أن علمنة متقبلة للحزب الإسلامي هي المخرج العقلاني الأنسب من مشكلة ازدواج العام الحالية . العقلاني بمعنى الأقل تناقضاً ، والذي يوفر نموذجاً متسقاً يتيح تنظيم الوقائع الفوضوية الراهنة للعلاقة بين الدين والدولة .

ما نريده هو الربط بين مقاومة وضع الدين العام المأسس وبين مقاومة الدولة الاستبدادية كعائقيين أمام المواطنة والدولة الوطنية الحديثة ، أو وضع التحرر من أحدهما في سياق التحرر منهما معاً . مفهوم الدولة السلطانية المحدثة يمكننا من توحيد الوجهين ، فيؤسس لاعتراض موحد عليهما معاً .

أما الاكتفاء بالاعتراض على وضع الدين العام المأسس منفصلاً عن بلورة

تفكير وعمل سياسيين في مواجهة الاستبداد السلطاني المحدث ، وفقاً للسياسة العلمانية الرائجة ، فلا يفضي إلا إلى تعزيز هذا دون مساس بذلك ، على ما يشهد الحال السوري اليوم . لعله يصح التكلم هنا على علمانية سلطانية ، إيديولوجية تلوذ بالحكم الاستبدادي ضد الدين العام .

وبالمثل فإن من شأن الاعتراض أحادي الجانب على الاستبداد السلطاني دون رؤية وضع الدين العام ، على النهج الديمقراطي التقليدي ، أن لا تثمر غير ديمقراطية سلطانية ، ينتظم فيها المجتمع دينياً ومللياً . وفي إطارنا التاريخي والإقليمي تبدو هذه أوفق للنكوص إلى الاستبداد السلطاني منها للتطور إلى ديمقراطية مواطنة . ولقد سبق الإشارة إلى أن ضعف وانقسام حركة المعارضة في سورية مرتبطان بمطابقة العام والدولة حصراً ، وعدم رؤية الفاعلية التمييزية للدين العام اجتماعياً .

مهم أن تثبت هنا فكرة أن الدين العام والحكم الاستبدادي ليسا بديلين عن بعضهما ، وليس أي منهما سنداً ضد الآخر في الصراع الديمقراطي التحرري . السياسات التي تتوسل أحدهما ضد الآخر تخذل نفسها ، وتنتهي حتماً إلى ترسيخ نموذج الدولة السلطانية المحدث . وهذه دولة حكم مؤبد ودين عام متبنين وسائل . ولا يزيد قول الإسلاميين إن الإسلام دين ودولة على كونه انعكاساً للواقع السلطاني القديم المتجدد ، ومن غير المحتمل أن يختلف تحقيقهم له بغير اللون الإيديولوجي .

٧

تلخ الحاجة اليوم إلى إخراج العلاقة بين الدين والدولة من التجاذبات الإيديولوجية والسياسية ، التي قد تحيل ذاتها إلى تجاذبات اجتماعية ودينية . عبر تناول وضع الدين العام ، كان مقصد المقالة أن تنظر إلى الدولة السلطانية ، هذه المكونة من حكم استبدادي سلالي مؤبد ومن مجتمع ينتظم دينياً أو مللياً ، من وجهها الآخر ، وجه الدين . نفترض أن إرجاع أي من الوجهين إلى الآخر

هو فعل اختزال جائر ، وأننا حيال مبدئين مستقلين نسبياً . لكننا ألحنا إلى غير وجه ارتباط بينهما في الفقرات أعلاه . أشرنا إلى أن سلطة الأمر الديني ، متمثلة في « كلام الله » ، « نموذج عتيق » لسلطة الحكم وكلامها ، وأن أصل ضعف المجال الخاص ربما يكمن في نموذج السلطة الإلهية المطلقة التي لا تحتاج إلى عام وخاص لفهم أو تنظيم عالم صنعته وتحيط بكل ما فيه ، وتشكل السلطة العليا فيه على غرارها . وصيغ تأسس الدين العام وتعبيراته السائلة هي بمثابة معادلات عصرية للسيادة الإسلامية ، تحجبها وتعلنها في آن . المواطنة لا تتحقق على هذه الأرضية ، تتحقق على القطيعة معها . قطيعة لا تزال أمامنا ، ولا تزال مرغوبة ، وإن كنا نرجح ونفضل لها أن تأخذ شكل إعادة هيكلة العلاقة بين « الإسلام » والدولة ، بما يضمن حصر السيادة في هذه ، أي فصل الدين عن الإكراه وعن الولاية العامة ، الأمر الذي لا يمنع ولايات دينية جزئية ودون عامة وغير إكراهية ، ولا يقتضي عزل الدين عن السياسة .

٨

على أرضية مفهومي الدولة السلطانية والدين العام نتصور عملاً مركباً من أجل القطيعة .

من جهة العمل على كسر دوام البنى الاستبدادية التي تصون تكامل ووحدة الدولة السلطانية المحدث . ومن جهة ثانية وفي المرتبة نفسها من الأهمية يتعين استهداف وضع الدين العام بالتغيير في إطار عمل أوسع على الإسلام ، ربما يناسب وصفه بالإصلاح الإسلامي .

لماذا هذا مهم ؟ لأنه لم يتحقق انفصال محرر في تاريخ الديني عندنا ، اعتقاداً وهياكل وسلطة . هناك تكلس تاريخي عمره من عمر الإسلام ، يبرز أثره حيناً ويخفت بروزه حيناً ، لكن لم يقع في أي حين انقطاع أساسي عنه ، يتيح تولد معان ومخيلة ورمزيات جديدة ويعيد تشكيل الموروث الإسلامي نفسه في صورة مختلفة .

مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة تختلف عن غيرها ، بلى ، في أنه تقع على عاتقها مهمات دينية تقع ضمن النطاق التأسيسي أكثر من السياسي . لها بالفعل «خصوصية» تتمحور حول الإسلام ، لكنها تتصل بالتحديد باحتداد طابعه السياسي أو بتناميه (هذا أثر بنيوي بعيد الأمد للتجربة الكولونيالية في تقديري) . الإسلام اليوم عام ، ولا يتشكل عام أكثر استيعاباً دون انفصال عن الإسلام العام هذا ، أو أفضل عن النظام الإسلامي . الإسلام أيضاً يقدم نموذجاً سيداً للسلطة العليا لا تتشكل سلطة الدولة لدينا في صورة جديدة دون صراع معه .

عبر مفهوم «الخصوصية» ، يحول الإسلاميون معضلة تاريخية لما يتمكن من معالجتها وحلها إلى امتياز فوق تاريخي يوجبون التمسك به . هذا وهم رومانسي مخدر ، لا صحو لنا إلا الصحو منه .

ومن جهتنا لا نقول إنه «لا يمكن» أن يتحقق لنا أي «تقدم» دون انفصال عن الإسلام كسيادة . لكن يبدو لنا أن تقدماً أفضل وأوسع أفقا وأكثر تحررية واتساقاً يتحقق بقدر ما نعالج مشكلتنا الدينية بصورة أفضل . لا ترتد هذه إلى وضع الدين العام ، لكن هذا وجه بارز لها .

الأولية العملية فيما نرى هي لكسر الاستبداد . هذا مرغوب الآن وفي كل وقت . ومن وجهة نظر المدى الأبعد أقول إنه مرغوب حتى لو ترتبت عليه القوضى على المدى القصير . التضحية بالعدل من أجل العقل على ما يفعل علمانيو الساعة تخسر العدل دون احتمال كبير لأن تكسب العقل . ترى ، كيف يتكون هذا بينما تثبت ممارسته الراهنة على بتر جوانب أساسية من الواقع (السياسة والدولة ، الاقتصاد ، الأوضاع الدولية . . .) ، أو على اختزالها كيقياً إلى جانب واحد (الدين طبعاً ، أو «الثقافة»؟ هذا فوق أن من شأن «عقل» يتكون في سياق يهمل مطالب العدل ، ويتنكر كذلك لمطالب الحرية ، أن تتطور فيه عناصر فاشية أو استبدادية محدثة ، نراها الآن بوضوح في فكر وممارسة مثقفين علمانيين مكرسين .

لكن الأولوية التاريخية أو من حيث الأهمية هي لتغير أساسي يمس موقع «الإسلام» في النظام العام ونظامه الذاتي ونظرته إلى العالم . يدوم نظام استبدادي جيلاً أو جيلين أو ثلاثة ، لكن فرصة أن يحل محله نظام استبدادي آخر أكبر دون انفصال عن الإسلام ، تتشكل بموجبه سيادة جديدة ، لا يُمارس الإسلام ضمنها السياسة بحرية فقط ، وإنما ينال للمرة الأولى استقلاله السياسي أيضاً .

٩

العلمانية على نحو ما عرفناها فوق ، الفصل بين الدين والسيادة ، هي بالفعل «الحل الوسط» بين حذف الدين وحذف الدولة ، أو بين برنامج الأسلمة إن في صيغة «الحاكمية الإلهية» أو في صيغة «تطبيق الشريعة» وبين نزع الإسلام الذي يسكن خطابات ويداعب مخيلات . ندافع عن علمانية تتعرف بالاعتراض على موقع الدين الحالي في الحياة العامة ، أي على الدين العام ، تاركة الموقف من تعاليمه للشأن الخاص .

دمشق ، كانون الثاني ٢٠١٠

السلطان الحديث ياسين الحاج صالح

تعمل فصول هذا الكتاب على إدراج الطائفة في تصوّر أوسع منها هو الدولة السلطانية المحدثة التي تقوم على التبعيات الشخصية، والتمايز الجوهري بين المركز السلطاني وعموم المحكومين، والتمييز بين المحكومين وفقاً لمنابتهم الأهلية، وعلى رباط وثيق بين الحكم والملك. الدولة السلطانية المحدثة احتكاكاً للفتنة الأهلية وليس للعنف الشرعيّ المقتن، أو هي إدارة لنوم الفتنة وصحوها وفق حاجات المركز السلطاني؛ وبقدرة ما أنها تدفع نسقياً إلى انتظام أهليّ للمجتمع بأثر التمييز بين المحكومين وفق منابتهم وأصولهم، فإن الفتنة - أي الفوضى والصراع الطائفي - تغدو شكلاً محتملاً بقوة للصراع الاجتماعيّ.

تحاول موادّ هذا الكتاب بلورة تصوّر للدولة السلطانية المحدثة كنموذج نظريّ للتفكير بالحقبة الأسديّة من تاريخ سورية التي تمتدّ نصف قرناً كاملاً، وهي تعمل - من وجه آخر - على أن تجعل من هذا التصرّو ركيزة مفهوميّة للنظر في فريدة التركيبة السياسيّة في سورية في هذه الحقبة، وامتناعها على الانحلال في نموذج عام «استبداد عربيّ»، أو «دكتاتوريّة شرق أوسطيّة».

في سورية أزمة وطنيّة عميقة بفعل خصخصة الدولة، وأزمة مواطنة عميقة بأثر تطييف الدولة. «السلطان الحديث» ينظر في نزاع وطنيّة الدولة السوريّة بفعل عمليّتي الخصخصة والتطييف اللتين نعلم أنّهما قادتا بخط مستقيم إلى نظام الحمايتين الحاليّ: الروسيّ الإيرانيّ.

